REVUE

Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain.

Revue
Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Directeur : D. MERCIER

Secrétaire de la Rédaction : M. DE WULF

CINQUIÈME ANNÉE

LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
1, RUE DES FLAMANDS, 1

1898

LOUVAIN
Imprimerie Polleunis & Ceuterick, 30, rue des Orphelins, 30

—

Même Maison à Bruxelles, 37, rue des Ursulines.

1127 D

I.

La Philosophie de Herbert Spencer.

Herbert Spencer est un homme étonnant.

Il s'est assimilé tout ce que notre siècle a produit dans le domaine des sciences physiques, chimiques, biologiques, morales, économiques ; il connaît les mathématiques et la mécanique ; il a suivi la genèse et le développement des institutions publiques, sociales, religieuses chez les différentes races de l'humanité ; il est au courant de la philologie, de la littérature, de l'art; il s'intéresse de près à la vie économique et politique de son pays. Le savoir accumulé dans ses *Premiers principes*, *Principes de biologie*, *Principes de psychologie*, *Principes de sociologie*, *Principes de morale* et dans les vastes collections d'*Institutions rituelles*, *politiques*, *ecclésiastiques* publiées sous sa direction, tient du prodige. Et lorsque nous parlons de savoir accumulé, que l'on ne croie pas à une intention dédaigneuse de notre part. Les connaissances du savant anglais ne sont ni superficielles ni incohérentes; elles se pressent abondantes, mais se rangent avec ordre dans un enchaînement continu de pensées et fournissent à point nommé au fécond écrivain des rapprochements insoupçonnés, de frappantes analogies.

Cependant Spencer n'est pas un savant au sens spécial du mot. Il n'a attaché son nom à aucune découverte; il n'est ni géologue comme Lyell, ni botaniste ou zoologiste comme Darwin, ni physiologiste comme Huxley; il s'assimile avec

une facilité merveilleuse la science acquise, mais il n'a point le souci de la faire avancer.

Il est éclectique plutôt que génial. Sa préoccupation dominante n'est ni le fait ni l'idée considérés isolément, mais leur adaptation à un système, leur ordonnance architecturale. A vingt ans, son oncle avait voulu l'engager dans des travaux de chemins de fer à Gloucester et à Birmingham, mais le jeune Spencer répugnait à la technique, au détail; son esprit était aux conceptions d'ensemble. Il rêvait une synthèse du cosmos appropriée à l'état présent de la science, une nouvelle « philosophie synthétique ».

Sa nature l'avait prédisposé au rôle qu'il a joué dans la science. Il est par tempérament un homme de paix. Dans le flegme britannique de sa physionomie s'est gravé un désir d'union où l'on peut lire ces belles et bonnes paroles de la première page des *Premiers Principes* : « Il nous arrive trop souvent d'oublier non seulement qu'il y a une âme de bonté dans les choses mauvaises, mais aussi qu'il y a une âme de vérité dans les choses fausses. »

La philosophie de Herbert Spencer est la coordination originale de toutes les idées répandues dans l'atmosphère du XIXe siècle, depuis l'idéalisme de Hume et de Kant jusqu'au panthéisme de Hegel, avec la tendance mécaniciste inaugurée par Descartes, les défiances positivistes d'Auguste Comte et les aspirations évolutionistes de Ch. Darwin.

*
* *

Herbert Spencer débute par l'idéalisme le plus absolu.

« La première chose à faire en métaphysique, écrit-il, c'est de restreindre le plus rigoureusement possible l'analyse à nos états de conscience considérés en eux-mêmes et dans leurs mutuelles relations ; au point de départ de la métaphysique, nous sommes tenus d'ignorer absolument tout ce à quoi ces états subjectifs ou leurs relations pourraient avoir trait par delà la conscience. » [1])

[1]) *Essays,* vol. II, p. 400. Mill versus Hamilton. — The test of truth.

Au moment où Spencer entre en scène, l'idéalisme est représenté par deux maîtres, Hume et Kant.

Chez Kant, l'idéalisme porte à sa base des formes mentales subjectives, les intuitions de l'espace et du temps, et l'acte de connaître implique essentiellement un pouvoir de réaction du sujet pour adapter ces formes subjectives aux impressions fournies par nos sensations.

Hume ne reconnaît à l'esprit ni formes *a priori*, ni pouvoir actif d'aucune sorte : le sujet pensant possède des impressions ; celles-ci s'organisent d'après leurs ressemblances ou leurs différences, leur priorité ou leur succession, et l'esprit n'est lui-même que le produit de cette organisation progressive tout automatique.

Nul, mieux que Spencer, n'a fait voir l'inanité des formes kantiennes de l'espace et du temps. « La proposition d'où découle la doctrine kantienne, à savoir que toute sensation produite par un objet est donnée dans une intuition qui a l'espace pour forme, cette proposition, dit Spencer, n'est pas vraie,... il n'est pas vrai que nous ne pouvons imaginer, ni nous former une représentation de la non-existence de l'espace, bien que nous puissions penser assez aisément qu'aucun objet ne s'y trouve contenu. »

« En effet, poursuit-il, l'espace qui persiste après que nous nous sommes imaginé que toutes choses ont disparu, c'est l'espace dans lequel ces choses étaient *imaginées*, l'espace idéal dans lequel elles étaient *représentées*, et non l'espace réel dans lequel elles étaient *présentées*. L'espace qui, dans l'hypothèse Kantienne, survivrait à son contenu, c'est la forme de la *réintuition* et non la forme de l'*intuition*. Kant dit que la *sensation* (remarquez le mot) produite par un objet est la matière de l'intuition, et que l'espace dans lequel nous percevons cette matière est la forme de l'intuition. Pour le prouver, il passe de l'espace qui est aperçu quand nos yeux sont ouverts, et dans lequel la dite intuition a lieu, à l'espace qui est connu quand nos yeux sont fermés, et dans lequel a

lieu la réintuition ou l'imagination des choses, et après avoir prétendu que cet espace idéal survit à son contenu, et que par suite il doit être une forme, il le laisse et croit avoir montré que l'espace réel est une forme qui peut survivre à son contenu. Mais on ne peut montrer que l'espace réel survive ainsi à son contenu. L'espace dont nous sommes conscients dans une perception actuelle est précisément sur le même pied que les objets perçus : ni les uns ni les autres ne peuvent être supprimés de la conscience.

» De sorte que, si survivre à son contenu est le criterium qui sert à reconnaître « une forme », l'espace dans lequel sont données les intuitions n'est pas une forme. Une critique correspondante des raisons données pour affirmer que le temps est une forme *a priori* de l'intuition, peut se faire encore plus facilement. » [1])

Selon Spencer, les formes mentales de l'espace et du temps ne sont pas des formes primordiales, mais des formes dérivées. La seule vraie « forme », soit de l'intuition, soit de l'entendement ou de la raison, c'est la conscience de la ressemblance et de la dissemblance ; elle est commune à tous les actes de l'intelligence quels qu'ils soient. « Les formes mentales, le temps et l'espace, sont le B de notre alphabet ; le A de notre alphabet, qui rend B possible, c'est la conscience de la ressemblance et de la dissemblance, et les C, D, E, F, etc., les intuitions et les conceptions présentées et représentées dans le temps et dans l'espace, dépendent directement de cette conscience de la ressemblance et de la différence, tout comme elles en dépendent indirectement lorsque les formes dérivées de l'espace et du temps se sont interposées dans l'esprit. » [2])

Chez Kant, un doute plane sur la nature des formes mentales appelées respectivement intuitions, catégories, idées ;

[1]) *Principes de Psychologie,* t. II, 7e partie, chap. IV, § 399.
[2]) *L. c.*

le fait que les unes sont attribuées à la sensibilité, les autres à l'entendement, les dernières enfin à la raison, autorise la supposition qu'elles sont respectivement d'ordre sensible et d'ordre suprasensible. Mais chez Spencer, le doute n'est plus possible ; la forme primordiale de la ressemblance et de la dissemblance est « commune à tous les actes intellectifs, c'est-à-dire, cognitifs, quels qu'ils soient », de sorte que sur la nature du facteur psychologique de la connaissance, Spencer donne la main à Hume, et proclame avec lui que l'élément conscient est d'ordre sensible, identifiable avec le phénomène nerveux; pour l'un et pour l'autre, la psychologie n'est que l'envers de la physiologie.

Mais si H. Spencer est d'accord avec Hume sur la *nature* des états de conscience, est-il aussi d'accord avec lui sur leur *origine* exclusivement expérimentale ? Ne semble-t-il pas admettre avec Kant quelque élément transcendantal, une forme *a priori* de ressemblance et de dissemblance ?

Kant et Hume ont raison et ils ont tort tous les deux, réplique H. Spencer.

Les données élémentaires de la conscience sont *a priori* pour chaque individu, mais elles sont *a posteriori* pour la série entière d'individus dont celui d'aujourd'hui est le dernier terme [1]).

L'idéalisme subjectiviste et l'empirisme sensualiste, ou, pour parler le langage de Spencer, l'hypothèse transcendantale et l'hypothèse expérimentale se réconcilient sur le terrain de l'*évolution*.

*
* *

L'évolution ! Le mot est de Herbert Spencer. Dès l'année 1852, c'est-à-dire sept ans avant l'apparition de l'*Origine des espèces* de Ch. Darwin, le philosophe anglais avait conçu « l'hypothèse du développement » d'après laquelle « les espèces végétales et animales se seraient produites par des modifica-

[1]) Cette distinction a été nettement mise en lumière par St George Mivart, *Essays and criticisms*, t. II, p. 130. — London, James R. Osgood, Mc Ilvaine and Co, 1892.

tions continuelles résultant du changement des circonstances » L'œuvre de Darwin a consisté à rechercher les causes *déterminées* des transformations spécifiques des organismes. On sait que la cause invoquée par le savant naturaliste fut la « sélection naturelle ». Expression malheureuse, écrit Spencer, car « elle éveille l'idée d'une *opération consciente*, et par suite implique une personnification tacite de l'agrégat de forces ambiantes que nous appelons nature ; ce mot introduit vaguement dans l'esprit l'idée que la nature peut, à la manière d'un éleveur, choisir et accroître une qualité particulière, ce qui n'est vrai que sous certaines conditions. En outre, ce mot soulève l'idée d'élection, et suggère la pensée que la nature peut vouloir ou non opérer de la façon indiquée.

» C'est en partie le sentiment que ces mots évoqueraient des idées fausses qui me conduisit à employer dans les *Principes de Biologie*, l'expression de survie des mieux adaptées. » [1])

[1]) " On a reconnu, écrit H. Spencer, que la formule abstraite qui exprime la transformation des êtres vivants, exprime également la transformation qui se fait et s'est faite partout. Le système solaire depuis son état primitif jusqu'à son état actuel en est un exemple. La transformation de la terre depuis les temps primitifs où sa surface a commencé à se consolider, jusqu'à l'époque actuelle, s'est pareillement conformée à la loi générale. Pour les êtres vivants, la transformation s'y conforme non seulement dans le développement de chaque organisme, mais aussi, d'après la conclusion tirée ci-dessus, dans le monde organique en général considéré comme un agrégat d'espèces. Les phénomènes de l'esprit, depuis sa forme la plus basse dans les créatures inférieures jusqu'à celle qu'il revêt chez l'homme, et encore depuis la forme humaine la plus inférieure jusqu'à la plus élevée, en sont d'autres exemples. On en trouve encore dans les étapes successives du progrès social qui commence avec un groupe de sauvages pour aboutir à la constitution des nations civilisées. Enfin, nous voyons cette même loi générale se révéler dans tous les produits de la vie sociale, dans le langage, les arts industriels, le développement de la littérature, la genèse de la science...

„ En résumé, donc, la doctrine de l'évolution a pour objet la totalité du procès cosmique, depuis la condensation des nébuleuses jusqu'à la transformation des souvenirs fixés par la peinture en langage écrit, ou la formation des dialectes ; enfin, comme résultat général, elle montre que toutes les transformations mineures dans leur variété infinie sont autant de parties d'une vaste transformation, qui révèlent partout la même loi et la même cause, à savoir que l'énergie infinie et éternelle se manifeste partout et toujours par des modes toujours différents dans les résultats, mais constamment semblables en principe. „ *Le principe de l'évolution*, p. 25-26.

Quoi qu'il en soit, l'évolution organique, qu'elle s'explique ır la sélection naturelle ou, à l'aide d'une formule plus énérale, par l'adaptation aux conditions, n'est qu'un élément e l'évolution spencérienne qui « a pour sujet la totalité du rocès cosmique depuis la condensation des nébuleuses ısqu'aux produits de la vie sociale des nations civilisées » [1].

Le caractère mécaniciste de l'évolution ainsi décrite par pencer saute aux yeux. Non seulement les différenciations es espèces organiques, les instincts des animaux, mais les ıanifestations les plus élevées de la vie chez l'homme, ont autant de stades transitoires dans le développement ndéfini des forces cosmiques qui s'entrechoquaient il y a uelques millions de siècles au sein des nébuleuses primitives. Et ce développement est indépendant de toute finalité interne, l est le résultat fatal d'antécédents dont les « circonstances » eules, c'est-à-dire le hasard, déterminent l'orientation et action.

Il appartient donc à cette évolution mécanique de réconilier, selon Spencer, l'hypothèse expérimentale de Hume et hypothèse transcendantale de Kant sur la question de la remière origine des données de la conscience.

Hume avait admis les « impressions », Kant les « phénonènes passifs de la sensibilité », comme données initiales oumises à l'élaboration intellectuelle ; ils ne s'étaient pas pécialement préoccupés, ni l'un ni l'autre, de la provenance des ıatériaux dont ils avaient le privilège de bénéficier. Herbert pencer, moins exclusivement introspectif que Hume, moins éductif que le criticiste allemand, mieux rompu que l'un et ıutre à l'observation de la nature, s'enquiert aussitôt de la enèse des éléments objectifs présents à la conscience et ratıche leur origine aux phases antécédentes de l'évolution cosıique.

Il reconnaît que l'esprit humain n'est pas à l'origine une

[1] *Le principe de l'évolution.* Réponse à Lord Salisbury, p. 15. Paris, uillaumin, 1895.

table rase, car chaque *individu* hérite des expériences accumulées de ses ancêtres; il y a donc quelque chose de vrai dans la doctrine des formes *a priori* de l'idéalisme kantien ; mais les dispositions cérébrales que l'individu possède en naissant sont le legs d'expériences passées ; il n'y a donc rien dans l'intelligence de la *race* qui ne lui vienne de l'expérience et, dans ce sens, l'apriorisme du philosophe allemand est controuvé [1]).

De même, il n'est pas exact que l'esprit humain n'est orienté à l'origine vers aucune association déterminée de ses états de conscience, et dans ce sens Kant se refuse à bon droit à faire de l'âme une pure réceptivité ; mais, d'autre part, les lois suivant lesquelles s'organisent les données élémentaires de la conscience, sont le résultat d'observations accumulées dans le passé et, en ce sens, Hume a raison de ne pas distinguer sous le nom d'âme un principe actif distinct des impressions que révèlent nos états de conscience.

Herbert Spencer ne fait donc à «l'hypothèse transcendantale» qu'une concession provisoire, plus apparente que réelle ; son *idéologie* est au fond celle de Hume. Le philosophe écossais prend les « impressions » dont la conscience est douée, comme un point de départ ; Herbert Spencer en place les origines dans les facteurs de l'évolution cosmique ; mais, pour le disciple comme pour le maître, les états de conscience, envisagés en eux-mêmes chez l'individu d'aujourd'hui, sont des faits nerveux susceptibles de s'associer et de s'organiser ; l'esprit humain lui-même est le résultat passif de leur organisation progressive [2]).

L'*idéologie* de Spencer n'est donc pas fondamentalement

[1]) *Principes de Psychologie*, §§ 208, 332.

[2]) " Quoiqu'il nous soit encore impossible de prouver que l'état de conscience et l'action nerveuse sont les faces, interne et externe, du même changement, cependant cette hypothèse s'accorde avec tous les faits observés ; et comme on l'a montré ailleurs (*Premiers Principes*, § 40), nous n'avons d'autre vérification possible que celle qui résulte de l'établissement d'un accord complet entre nos expériences. „ *Principes de Psychologie*, § 51.

fférente de « l'hypothèse expérimentale » de Hume. Quelle t sa réponse au problème *critériologique?* Quelle est la *valeur* s informations de la conscience?

*
* *

En d'autres mots, quelle est, selon Spencer, la portée objec-ve de nos états de conscience? Quelle est la portée de leurs isons?

Lorsque nous énonçons une proposition, dit-il, les termes nt la traduction de deux états de conscience, la proposition le-même les associe ou les dissocie.

La première question à résoudre est celle de savoir de quelle ture est la liaison établie par la proposition.

Partons des faits.

Soit les propositions : L'oiseau était brun. — La glace était aude. — La pression d'un corps s'exerce dans l'espace. — mouvement suppose une chose qui se meut.

Il m'est aisé d'associer l'attribut *brun* au sujet et au groupe ttributs que désigne *l'oiseau,* mais il m'est tout aussi aisé séparer l'attribut *brun* du groupe de déterminations que *iseau* éveille dans ma conscience; il suffirait, en effet, que n dît devant moi : « l'oiseau était *nécessairement* brun », pour ire aussitôt surgir dans la conscience les images d'un oiseau rt ou jaune. La connexion entre les états de conscience primés respectivement par l'attribut *brun* et par le sujet *seau* n'est donc pas indissoluble.

Lorsqu'on formule devant moi la proposition : « la glace était aude », il m'est difficile, il peut me paraître impossible d'asso-er au groupe représenté par le sujet *glace* l'attribut *chaude ;* sensation de *froid* est si fortement liée à la perception de *glace,* que mes premiers efforts pour séparer les deux termes *ace, froide* sont vains ; cependant lorsque, laissant aller mon agination, je songe à une température de congélation de au qui serait supérieure à la température du sang dans rganisme, je parviens à briser l'association des états de

conscience exprimés par les mots *glace, froide,* et à la remplacer par l'association *glace, chaude.* L'impuissance à penser : « la glace était chaude » était donc réelle au début, mais relative.

Par contre, dans la formulation des propositions : « la pression d'un corps s'exerce dans l'espace ; le mouvement suppose une chose mue », la nécessité que j'éprouve est absolue, et j'en ai la preuve dans le fait que tout effort pour briser l'association des états de conscience représentés par les termes de ces deux propositions, est et demeure complètement stérile. La contradictoire de ces propositions est donc impensable.

Or, une proposition est certaine, dit Spencer, lorsqu'il existe entre les états de conscience que les deux termes expriment une liaison indissoluble. Le moyen de s'assurer de l'indissolubilité de la liaison entre plusieurs états de conscience, c'est de faire effort pour briser la liaison représentée dans la conscience et y substituer la liaison contradictoire ; l'échec forcé de l'effort est la pierre de touche de la certitude.

Donc, conclut Spencer, le criterium de la vérité d'une proposition c'est l'inconcevabilité de la contradictoire.

On a dit souvent que le criterium de H. Spencer est tout *subjectif*. Il y a, en effet, dans les *Principes de psychologie,* plus d'une page qui justifie cette critique, mais elle est certainement en désaccord avec la dernière pensée du philosophe anglais. En réponse à Stuart Mill, Spencer a formulé avec plus de rigueur son système critériologique ; il répudie ouvertement le subjectivisme et déclare, en termes exprès, que l'inconcevabilité de la contradictoire n'est pas pour lui l'expression d'une impuissance exclusivement subjective, mais le résultat de l'expérience.

Je conçois sans peine et *je crois* sans effort que tel oiseau est brun, que tel autre est jaune, parce que l'expérience m'a fait voir tantôt des oiseaux bruns, tantôt des oiseaux jaunes.

Je ne dis pas que la proposition : « La glace est chaude » soit inconcevable parce que l'expérience me fournit les moyens

'imaginer la congélation de l'eau à une température supé-
ieure à celle de mon organisme, mais j'appelle la proposition
ncroyable, parce qu'elle se trouve en désaccord avec l'expé-
ience habituelle, et nécessite, par voie de conséquence, un
ffort d'esprit extraordinaire.

Par contre, la proposition : « Un côté d'un triangle est
gal à la somme des deux autres côtés », est non seule-
nent « incroyable », mais *inconcevable*. Quant à la cause de
'inconcevabilité de cette proposition, elle ne peut se trouver
que dans son désaccord avec toutes nos observations person-
nelles et avec les résultats uniformes et permanents déposés
par les expériences du passé dans notre organisation cérébrale.

Et si l'on objecte avec Stuart Mill que les anciens Grecs
enaient pour inconcevable l'existence d'antipodes, tandis que
nous la concevons et l'admettons, Spencer réplique que l'incon-
cevabilité de la contradictoire n'est pas une règle critique sans
ppel.

Et qui jugera en appel? Celui qui sait lire dans sa conscience,
t réduire en leurs éléments les plus simples les données qu'elle
ontient [1]).

Dans ces conditions, la théorie critique de Spencer revient
la thèse classique de l'évidence objective de la vérité.

Sans doute, l'expérience sensible ne renferme pas la seule
manifestation du vrai; sur la question *idéologique* de l'*origine*
de nos états de conscience, nous nous séparons du psychologue
anglais; mais lorsque la question se trouve portée sur le terrain
critériologique et que nous nous demandons avec lui quelle est

1) " Lorsque Mill récuse la pierre de touche de la nécessité comme garantie
de vérité, sous prétexte que ce qui est nécessaire pour l'un ne l'est pas pour
l'autre, il perd de vue que tout le monde n'a pas le pouvoir d'introspection
nécessaire pour apprécier dans chaque cas particulier ce dont la conscience
témoigne; en fait, la plupart des hommes ne réussissent à interpréter les
données de la conscience que dans ses manifestations les plus simples; même
les autres sont exposés à prendre de prime abord pour données de la con-
science ce qui, après un examen plus attentif, n'y apparaît plus contenu. „
Essays, t. II, p. 392.

la valeur de la liaison entre nos états de conscience, d'où qu'ils viennent, notre réponse peut se résumer en ces termes qui ne diffèrent pas essentiellement de la théorie spencérienne : Les données de la conscience doivent, lorsqu'elles sont complexes, être réduites en leurs éléments ; lorsque ceux-ci sont d'une absolue simplicité, il suffit de les mettre en présence pour voir surgir entre eux des rapports, les uns contingents, les autres nécessaires; la manifestation évidente d'un rapport d'identité ou de non-identité entre deux données élémentaires de la conscience, c'est-à-dire entre deux concepts indécomposables, tel est le motif dernier de la science certaine, telle est la règle directrice suprême de la certitude.

Spencer n'est donc pas subjectiviste. La *liaison* que la proposition établit entre les états de conscience représentés par les termes de la proposition, s'appuie objectivement sur l'expérience. Reste la question de savoir quelle est la portée de ces *termes* que relie la proposition. En d'autres mots, les données élémentaires de la conscience sont-elles des états purement subjectifs ou ont-elles une valeur réelle? Si aux états de conscience correspond une réalité, celle-ci est-elle phénoménale ou nouménale ?

La réponse de Spencer à ces problèmes se résume en ce qu'il appelle « le réalisme transfiguré », sorte de théorie hybride où l'idéalisme, le monisme et le positivisme mécaniciste se rencontrent sans pouvoir s'agencer en un corps de doctrines.

Qu'est-ce que le « réalisme transfiguré » du critique anglais?

En dépit de sa thèse initiale d'après laquelle nos états de conscience « ne sont que des affections subjectives » [1], H. Spencer professe le *réalisme*.

Il le prouve *négativement* et *positivement*.

La preuve *négative* réside surtout dans un argument que Spencer appelle « argument de priorité ». Supposé, dit-il, que le réalisme ne fût pas suffisamment établi, encore faudrait-il le préférer à l'idéalisme, car il est impossible de formuler,

[1] *Princ. de Psych.*, § 86. Cfr § 87.

a fortiori de prouver l'idéalisme sans présupposer à chaque pas le réalisme et prendre appui sur lui ; les chances présumées d'erreur du réalisme se retrouvent donc, mais décuplées, dans la conception idéaliste [1]).

Ajoutez que, au double point de vue de la « simplicité » et de la « clarté », la conception réaliste doit être préférée à l'antiréalisme [2]).

La preuve *positive* est double, elle jaillit à la fois de l'analyse de la conscience et de l'analyse de la réalité. L'objet de tout acte de conscience apparaît déterminé ; il y a donc une réalité plus générale dont l'objet actuellement présent à la conscience est la limitation ; par conséquent, la possibilité de la conscience fournit la preuve d'une réalité absolue.

De plus, la conscience du moi est conditionnée par celle du non-moi, et réciproquement la conscience du non-moi est conditionnée par celle du moi. Mais on ne conditionne que

[1]) Essayez, dit Spencer, d'opposer au réalisme de l'homme vulgaire votre conception idéaliste de la nature : il vous sera impossible de ne pas postuler chez lui et chez vous-même la thèse réaliste que vous voulez combattre. " Dites donc — ainsi parle Spencer — à l'homme des champs que le son de la cloche de son village existe en lui-même, et qu'en l'absence de créatures douées de sensibilité, il n'y aurait aucun son. Quand son ébahissement aura disparu, essayez de lui faire comprendre cette vérité qui vous paraît si claire. Expliquez-lui que les vibrations de la cloche sont communiquées à l'air, que l'air les transporte comme ondulations ou pulsations, que ces pulsations frappent successivement la membrane de son oreille et la font vibrer, et qu'enfin ce qui existe dans l'air comme mouvement mécanique, devient en lui la sensation de son, qui varie en degré comme ces mouvements varient eux-mêmes.

„ Puis, demandez-vous à vous-même ce que vous lui dites : quand vous lui parlez cloche, air, mouvements mécaniques, entendez-vous les *idées* qu'il a de ces objets ? Si oui, vous supposez donc qu'il a déjà la conception que vous essayez de lui donner : supposition absurde. Mais non : par la cloche, par l'air, par les vibrations, vous entendez juste ce qu'il entend, c'est-à-dire autant d'existences et d'actions objectives ; et il vous est impossible de supposer que ce qu'il connaît comme son existe subjectivement en lui et n'existe qu'en lui, sans postuler, en commun avec lui, les réalités objectives que vous voulez nier. Impossible de lui faire voir qu'il ne connaît que ses sensations, sans lui supposer déjà la conscience de toutes les réalités et de tous les changements qui sont causes de ses sensations. „ *Ibid.*, § 404.

[2]) *Ibid.*, §§ 407-412.

l'absolu. Donc il y a, au-dessus de l'opposition du moi et du non-moi, une réalité absolue.

Enfin, la science a établi qu'à travers tous les phénomènes physiques et chimiques de la nature, l'énergie demeure constante : l'énergie est donc la réalité véritable, les événements physico-chimiques n'en sont que les expressions phénoménales.

Donc, conclut le philosophe anglais, « le postulat inévitablement contenu dans tous les raisonnements dont on se sert pour prouver la relativité des sensations, est qu'il existe hors de la conscience des conditions de la manifestation des objets symbolisées par des relations telles que nous les concevons » [1]).

Mais si Spencer est réaliste, il ne se rallie cependant pas « au réalisme grossier de l'enfant ou du sauvage » qui ne croit pas seulement à l'existence de quelque chose de réel opposé à la pensée, mais se figure naïvement connaître les choses de la nature telles qu'elles sont. Non. « Aucune relation dans la conscience ne peut ressembler à sa source en dehors de la conscience, ni même s'en approcher en aucune façon. » « Si une existence objective *quelconque*, manifestée sous des conditions *quelconques*, reste comme la nécessité finale de la pensée, il ne se trouve pas le moins du monde impliqué par là que cette existence et ces conditions soient pour nous rien de plus que les corrélatifs inconnus de nos sensations et des relations qui les unissent. Le réalisme auquel nous souscrivons affirme l'existence de l'objet, en tant que séparée et indépendante de l'existence du sujet, mais n'affirme ni qu'aucun mode de l'existence objective soit tel en réalité qu'il apparaît, ni que les connexions qui unissent ces modes soient objectivement telles qu'elles apparaissent. Il se trouve ainsi profondément distinct du réalisme grossier ; pour marquer cette distinction, nous faisons bien de l'appeler réalisme transformé » [1]).

1) § 472.

Une analogie éclaircira cette doctrine abstraite. Le lecteur n'a qu'à se rappeler la théorie de la perspective. Il se souvient qu'en jetant les yeux par une fenêtre sur un objet, disons par exemple sur un coffre placé à la surface du sol, il peut, en tenant son regard fixé sur cet objet, marquer sur la vitre, avec une plume et de l'encre, des points disposés de telle sorte que chacun d'eux cache un coin du coffre, et ensuite joindre ces points par des lignes dont chacune cache un des bords de ce même coffre. Cela fait, il a sur la surface du verre une représentation au trait, ce que nous appelons une vue perspective du coffre, — une représentation de sa forme, non telle qu'elle est conçue, mais telle qu'elle est vue réellement. Si maintenant il considère la relation qui existe entre cette figure et le coffre lui-même, il trouve que les deux objets diffèrent de diverses façons. L'un occupe un espace à trois dimensions, et l'autre un espace à deux dimensions seulement ; les relations entre les lignes de l'un ne sont pas les mêmes que les relations entre les lignes de l'autre ; les directions dans l'espace des lignes représentatives, sont entièrement différentes des directions des lignes réelles ; les angles qu'elles font les unes avec les autres sont dissemblables, et ainsi de suite pour le reste. Néanmoins la représentation et la réalité sont tellement unies que les positions des yeux, la vitre et le coffre étant donnés, aucune autre figure n'est possible ; et si le coffre change de situation ou de distance, les changements de la figure sont tels que par eux on peut connaître les changements survenus dans le coffre. Il y a là par conséquent un cas de symbolisation tel que, malgré l'extrême différence entre le symbole et la réalité, il y a une correspondance exacte, quoique indirecte, entre les relations changeantes qui surviennent dans les éléments de l'un et les relations changeantes qui surviennent dans les éléments de l'autre [1]).

Nous sommes donc inéluctablement obligés de croire à

[1]) *Princ. de Psych.* § 473.

l'existence d'*une certaine réalité objective*, se manifestant à nous dans *de certaines conditions*, mais nous sommes condamnés à ignorer la nature de cette réalité indéfinie. Telle est la conclusion de la Psychologie. Les inductions qu'elle autorise ne vont pas plus loin.

Il reste cependant un problème fondamental. Si nous ignorons la nature de la réalité objective, d'où vient notre ignorance ? Tient-elle à la nature de la chose connue ou à celle du sujet qui la connaît ou à l'une et l'autre à la fois ?

Le problème ainsi posé est au fond celui qui, depuis Kant, est devenu le problème essentiel de la métaphysique, la détermination des limites de l'intelligence humaine.

Kant a cherché à le résoudre en étudiant la nature de la raison en elle-même. H. Spencer, mieux avisé, soumet à l'analyse non point la faculté de connaître, mais ses actes : nos connaissances.

Kant a conclu à l'incognoscibilité des « noumènes » ; H. Spencer conclut inductivement et déductivement à l'existence d'un non-moi nouménal, mais à l'incognoscibilité de la nature distinctive du noumène ou des noumènes qui le composent.

Nous avons suivi le philosophe anglais dans les analyses inductives de ses *Principes de Psychologie ;* suivons-le dans son œuvre déductive des *Premiers Principes*.

*
* *

Les *Premiers Principes* ont pour objet l'examen approfondi des notions primordiales de la religion, de la science, de la conscience, et, pour but, de les réconcilier.

Au moment où H. Spencer entre en scène, où en est la pensée philosophique ?

L'idéalisme, on se le rappelle, domine la psychologie et la métaphysique. Il semble acquis, avec Hume, que l'esprit humain est emmuré dans ses états de conscience ; avec Kant, que l'au-delà du phénomène est nécessairement inconnaissable.

Dans la philosophie de la nature, la théorie mécaniciste règne en souveraine. Les causes finales sont proscrites. Tous les faits d'ordre physique, chimique, biologique, même psychologiques ont des modes de mouvement ; il n'y a dans l'univers que des forces mécaniques, transformables les unes dans les autres, sans accroissement ni diminution ; la quantité totale de la matière et de l'énergie est invariable.

Il est malaisé cependant de ne pas croire à l'existence indépendante de la réalité ; ainsi que Spencer se charge de le démontrer dans ses *Principes de Psychologie* [1]), l'idéalisme ne peut ni s'énoncer ni surtout se démontrer, sans présupposer le réalisme ; la conscience elle-même, dans ses propres affirmations, se heurte à des barrières qui lui sont imposées par ailleurs; le sentiment du moi accuse la réalité du non-moi. Il est tout aussi malaisé de se passer de l'absolu. Toutes les races de l'humanité ont eu foi et, aujourd'hui encore, ont foi en son existence.

Les religions, qu'un anthropologiste de premier ordre, de Quatrefages, considérait comme un trait distinctif de l'espèce humaine, à telle enseigne qu'il niait l'existence soit historique soit préhistorique d'un peuple sans religion, vivent de l'absolu. Est-il croyable qu'il n'y ait pas aux religions un fond de vérité ? Or, s'il y a lieu de présumer ou de croire que les aspirations religieuses ne sont pas vaines, il y a donc conflit entre les croyances religieuses de l'humanité et la métaphysique idéaliste.

L'abstention systématique en face d'une opposition aussi flagrante et aussi générale ne serait pas possible ; nous avons trop au cœur le besoin d'harmonie et d'unité pour demeurer spectateurs impassibles d'un pareil désordre.

Voilà un premier conflit que la philosophie doit chercher à résoudre.

En voici un second.

1) Voir ci-dessus, p. 16 à 18.

Le mécanicisme se présente sous le couvert de la science comme la seule interprétation plausible de la nature. Mais il est bien malaisé de supprimer les aspects qualitatifs de la nature pour les réduire tous à la quantité ; il est malaisé d'identifier la conscience et le phénomène nerveux : car, supposé même que l'on se plût à reconnaître dans la conscience et le phénomène nerveux la face interne et la face externe d'un même fait, encore faut-il expliquer pourquoi et comment certains faits matériels ont, parmi tant d'autres, le privilège de présenter ce double aspect.

On ne peut demander la solution de ce double conflit qu'à l'analyse approfondie des notions fondamentales de l'esprit humain : notions de religion ; notions de science, ou plutôt de mécanicisme envisagé comme conception scientifique de la nature ; notions de philosophie, ou plutôt, d'idéalisme, c'est-à-dire de la connaissance selon l'interprétation idéaliste.

Les religions soulèvent deux problèmes : Qu'est-ce que l'univers ? D'où tire-t-il son origine ?

Sur la question de l'origine de l'univers, il y a trois hypothèses possibles : l'athéisme qui considère le monde comme existant de lui-même ; le panthéisme d'après lequel le monde se fait passer lui-même de la puissance à l'acte ; le théisme, qui professe la création de l'univers par un agent extérieur.

Or, ces trois hypothèses sont inconcevables. — Il n'en est pas une des trois, d'ailleurs, qui n'en vienne tôt ou tard, soit ouvertement soit d'une façon déguisée, à l'affirmation d'un être existant par lui-même, d'une « self-existence ». Une « self-existence » n'aurait pas eu de commencement. Or, une durée sans limite est impensable.

Donc le problème de l'origine de l'univers conduit inévitablement l'esprit à des affirmations verbales inconcevables. La question de la nature de la cause première de l'univers nous accule dans la même impasse.

Nous sommes obligés de conclure à l'existence d'une cause

première de l'univers ; or cette cause première ne peut être qu'un infini et un absolu. Mais les notions de cause, d'infini, d'absolu sont incompatibles. Donc les idées que nous avons sur la nature de l'univers, aussi bien que celles relatives à son origine, sont contradictoires et, dès lors, les propositions renfermées dans les croyances religieuses n'ont aucun sens représentable par la pensée.

La seule conclusion abstraite qui se trouve au fond de toutes nos recherches sur la cause première, comme au fond de toutes les croyances polythéistes, monothéistes, panthéistes et athées, c'est que l'univers manifeste l'existence d'un pouvoir absolument insondable. Les théologies scientifiques en tombent du reste d'accord : Dieu est incompréhensible.

Les notions fondamentales de la science, au point de vue mécaniciste, sont celles d'espace, de temps, de matière, de mouvement, de translation de mouvement, de force et de mode d'action des forces. Au point de vue idéaliste, ce sont les notions de sensation et d'un sujet conscient de la sensation.

Nous croyons invinciblement à l'*espace* et au *temps ;* or, lorsqu'on regarde de près ce que nous pensons en savoir, on se trouve en face de notions incompréhensibles. — La *matière* est-elle faite d'éléments solides ou de centres de forces, comme le voulait Boscovich ? Il semble bien qu'il faille opter pour l'une de ces deux alternatives : les deux sont également inconcevables. — Quant au *mouvement* et à sa *transmission,* à la *force* envisagée en elle-même et dans son *mode d'action,* partout et toujours nous nous trouvons enveloppés d'affirmations inconcevables et de contradictions.

Il en va de même des notions impliquées dans la *conscience du vrai.*

Les *états de conscience* nous apparaissent se déroulant en une série d'événements successifs. Cette série doit bien, coûte que coûte, être finie ou infinie. Or aucune des deux hypothèses n'échappe à des contradictions.

La conscience implique un *moi* conscient : vainement le phénoménaliste réduit le moi à un faisceau d'impressions, il ne peut sincèrement nier qu'il les regarde comme *siennes*. Or la conscience de *soi* est impossible. Car la conscience implique nécessairement un sujet et un objet, une dualité de termes. Mais la conscience de soi supposerait que le sujet est lui-même l'objet. Donc la conscience de soi est impossible.

Donc, enfin, soit que nous analysions nos connaissances relatives à la nature extérieure telle que nous l'expose la mécanique, soit que nous scrutions nos états de conscience, les choses et le moi, tout nous apparaît également enveloppé d'inconcevabilités et de contradictions.

Nous sommes donc incapables de rien connaître au-delà des *phénomènes* d'expérience.

Les lois de l'intelligence conduisent à la même conclusion. En effet, l'exercice de la pensée est soumis aux lois de la *relation*, de la *différence* et de la *ressemblance ;* connaître une chose, c'est l'apercevoir en relation avec la conscience, la distinguer des autres choses, la ranger parmi des choses plus simples de même nature ; or la connaissance de l'absolu et de l'infini exclut ces trois conditions. Donc l'absolu et l'infini ne peuvent tomber sous les prises de la pensée, ils sont inconnaissables.

*
* *

Quelles sont donc les conclusions des *Premiers Principes ?*

Les notions de cause première, absolue, infinie font le fonds de toutes les religions : elles sont inconcevables ou contradictoires.

Les notions de temps, d'espace, de matière, de mouvement, de force font le fonds de la science de l'univers, au point de vue mécaniciste : elles sont inconcevables ou contradictoires.

Les notions d'états de conscience et de conscience font le fonds de toute psychologie : elles sont pareillement inconcevables et contradictoires.

Enfin, il y a à la pensée trois conditions : pour être concevable, un objet doit être *relatif*, *différent* d'autres objets, *semblable* à d'autres objets, en deux mots, *relatif* et *limité*. Telle est la *loi de relativité de la pensée humaine*.

Mais s'il en est ainsi, que dire de l'absolu et de l'infini ? Sont-ce des mots désignant une négation pure et simple, la négation de la concevabilité, ainsi que s'exprime Hamilton?

Au point de vue strictement *logique*, répond Spencer, cette conclusion serait inéluctable.

Mais les lois de la logique concernent les objets de pensée dont nous avons une conscience *définie*.

Il est d'autres pensées incomplètes, qui ne sont pas susceptibles d'être jamais complétées, dont nous avons une conscience *indéfinie*. Elles ne sont pas moins réelles que les précédentes, en ce sens qu'elles sont dûment les affections normales de l'intelligence. Les états de l'absolu sont de cette seconde catégorie.

Tous les arguments qui tendent à établir que notre connaissance est relative, supposent l'existence de quelque chose qui n'est pas relatif. Affirmer que nous ne pouvons connaître l'absolu, c'est avouer implicitement qu'il y en a *un*, mais que nous ne pouvons savoir *ce qu'il est*.

Il est impossible de concevoir une connaissance qui n'aurait pour objet que des apparences ; une apparence sans une réalité dont elle est l'apparence, est impensable.

Un espace limité n'est pas concevable. En limitant l'espace, nous posons nécessairement quelque chose par-delà les limites. La notion de l'absolu n'est donc pas une pure inconcevabilité, c'est l'affirmation qu'il y a quelque chose au-delà de ce qui est positivement conçu. — En général, concevoir un objet comme relatif, c'est le concevoir en opposition avec un non-relatif, c'est-à-dire avec un absolu.

Enfin, nous ne pouvons concevoir nos impresions sensibles, sans affirmer l'existence d'une cause qui nous impressionne.

Donc enfin, il n'est pas contestable qu'il existe un absolu dont nous avons une conscience indéfinie.

Mais, dira-t-on, si la pensée est soumise à la loi de relation et de limitation, comment expliquer la genèse de la pensée d'un objet sans relation ni limite ?

Au moyen de notions multiples, répond Spencer, dont nous supprimons mentalement les formes spéciales et les limites. La conscience de l'absolu est un abstrait, non d'un groupe particulier de conceptions, mais de *toutes* nos conceptions. Tous les objets particuliers de la pensée varient, mais quelque chose de constant *subsiste à travers tous les changements*, c'est l'*existence en général*, l'*immuable en général*, l'*absolu*.

Non seulement il est légitime de croire à l'existence de l'absolu, mais aucune de nos connaissances n'est plus fermement assise que celle-là. En effet, la certitude d'une connaissance se mesure à l'impuissance de l'effort que nous tentons pour l'éliminer du champ de la conscience. Or, la connaissance de l'absolu est nécessairement liée à toute connaissance. Elle est donc la plus certaine de toutes nos connaissances.

Quelle est, d'après l'exposé qui précède, la solution des deux conflits que Spencer cherchait à résoudre ?

La religion et la science sont réconciliées, car si la science et la philosophie établissent que nous n'avons pas de notion *distincte* de l'absolu et de l'infini, elles n'en laissent pas moins subsister la croyance à un quelque chose de mystérieux, d'insondable, objet de la religion.

La conciliation entre la science, entendue comme conception mécaniciste de l'univers, et la philosophie idéaliste est opérée, car si le fonds des notions de temps, d'espace, de matière, de mouvement et de force est inconcevable et contradictoire, il existe cependant *un absolu* qui se manifeste par les phénomènes de mouvement et de force ; et rien n'empêche que l'on interprète tous les phénomènes dont s'occupe la science, en

ın mot, le connaissable, en termes de masse, d'énergie, de nouvement.

Dans ces conditions, la philosophie est d'accord avec la cience : car, d'où venaient les conflits en philosophie ?

De ce que les métaphysiciens voulaient se prononcer sur la ature de l'absolu : les uns disant que l'univers existe par ui-même sans cause première (athéisme) ; les autres, que la ause première est un être personnel existant par soi et réateur (théisme) ; d'autres encore disant que c'est un être en uissance qui devient l'univers, et le moi (panthéisme).

Or, la science est indépendante de ces trois explications.

Les conflits venaient encore de ce que les métaphysiciens oulaient se prononcer sur la nature de l'univers et du moi ; es uns voulant ramener la matière à des éléments solides, les utres à des centres de forces ; les uns faisant du moi un sujet hatériel, les autres en faisant un esprit.

Or, encore une fois, la science et la philosophie ont démontré ue nous ne connaissons pas la nature de la matière et du noi ; l'atomisme et le dynamisme, le matérialisme et le spiriualisme sont également arbitraires.

Il n'y a donc plus de conflit, puisqu'il n'y a plus de renontre.

Une seule chose demeure certaine, c'est qu'il y a *un sujet* ernier dont les phénomènes corporels et les phénomènes onscients sont les manifestations.

L'identité *substantielle* du non-moi et du moi, de la matière t de l'esprit, c'est le *monisme*.

La réduction de tous les phénomènes extérieurs, y comris les faits nerveux soumis à l'observation du physiologiste, des phénomènes mécaniques, interprétables en termes de nasse et d'énergie, c'est le *mécanicisme*.

L'affirmation que nous ne connaissons que nos états de onscience et que les *objets* ne sont que la face externe des hénomènes psychologiques dont la conscience aperçoit le edans, c'est la formule concrète de l'*idéalisme*.

La *métaphysique* de Spencer et ce que nous appellerions sa psychologie *rationnelle* se caractérisent par ce *fusionnement* des divers systèmes de philosophie dont la paternité remonte à Descartes.

Il manque à cet agglomérat une véritable unité organique. Spencer est un *collectionneur d'idées* plutôt que le créateur d'une philosophie.

Il en fait d'ailleurs la déclaration expresse, la philosophie est pour lui ce qu'elle était pour A. Comte, la science générale, la synthèse des phénomènes et de leurs lois, c'est-à-dire de leurs rapports de coexistence et de succession.

Quant à sa doctrine de l'évolution, elle n'est qu'une *analogie* audacieusement greffée sur une *hypothèse*.

L'*hypothèse*, c'est que les espèces végétales et animales pourraient dériver par voie de transformation d'un ou de plusieurs types primordiaux, en vertu de la sélection naturelle ou, en termes plus explicites, sous l'influence avantageusement combinée du milieu, de la survivance des plus aptes dans la lutte pour la vie, et de l'hérédité.

L'*analogie* consiste à élargir indéfiniment l'hypothèse transformiste et à l'appliquer à tous les faits observables, depuis la formation des mondes stellaires, du système solaire et de notre globe, jusqu'à la genèse des sociétés et au développement des civilisations.

Tout le monde conviendra qu'il n'y a dans cette vaste conception ni science proprement dite ni véritable philosophie.

Le succès momentané de la doctrine spencérienne de l'évolution tient à des causes extrinsèques plutôt qu'à sa valeur réelle. L'engouement des savants pour l'étude des origines de la vie, depuis la découverte géniale de Schwann sur la constitution cellulaire des organismes et la mise en œuvre d'instruments merveilleusement perfectionnés de micrographie ; les rapprochements étonnants observés par Darwin entre les types les plus distincts de la flore et de la faune des deux mondes ; les études comparatives d'ethnographie et d'anthro-

ologie, de philologie, de sociologie, de religions, et leur oïncidence avec les découvertes de la biologie cellulaire, de histoire naturelle et de l'embryogénie ; le besoin de relier ntre eux les faits épars mis au jour par le travail immense 'analyse auquel notre siècle s'est livré, avaient prédisposé esprit public à prendre une colligation subjective de faits our l'explication dernière des choses par leurs causes, objectif uprême et immuable de la philosophie.

D. Mercier.

II.

La Science de l'Ordre.

ESSAI D'HARMOLOGIE.

—

C'est le génie de la raison humaine de rechercher, de comprendre, d'établir des rapports d'ordre entre les termes les plus variés. Les actes de l'homme, comme être raisonnable, revêtent naturellement un caractère ordonné. Les choses disposées dans un certain ordre, portent le signe d'une raison ordonnatrice. Rien ne plaît autant que l'ordre à notre intelligence : elle s'y reconnaît comme la mère se retrouve dans le fruit de ses entrailles, et elle s'y contemple elle-même.

L'ordre a souvent été signalé par les philosophes comme l'objet propre de la raison. Commentant cette maxime du Stagyrite : « Ordonner est l'œuvre de la raison », saint Thomas d'Aquin s'exprime en ces termes : « La sagesse est la perfection suprême de la raison et le propre de la raison est de connaître l'ordre » [1]). « Le rapport entre la raison et l'ordre est extrême, dit de son côté Bossuet. L'ordre ne peut être remis dans les choses que par la raison, ni entendu que par elle. Il est ami de la raison et son propre objet » [2]). « Qu'est-ce que l'ordre, sinon la raison visible [3]) ? » Et qu'exprime le mot *raison* dans sa signification objective fondamentale, sinon rapport et ordre ?

[1]) In I *Ethic.*, lect. I.
[2]) *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. I, 8.
[3]) E. Bersot. *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, v^to Beau.

I.

LA CONSTITUTION DE LA SCIENCE DE L'ORDRE.

La science de l'ordre, — cet objet propre de la raison — n'existe encore, ce semble, qu'à l'état fragmentaire. Il y a des idées sur l'ordre, des applications de la notion de l'ordre plutôt qu'une science de l'ordre. La cosmologie n'étudie que le monde des corps, à un point de vue supérieur, il est vrai [1]. La taxilogie n'est conçue que comme la science des classifications. Il y a là une lacune regrettable à plus d'un titre.

Une telle science manquerait-elle de précision dans son objet? Il n'est pas permis de le soutenir. Manquerait-elle d'importance? Cette importance est capitale, nous le verrons, de multiples points de vue. Aurait-elle peu d'attrait? Elle n'est pas, sans doute, de facile accès. Et saint Augustin, qui en a écrit un chapitre, commence son travail par cette observation peu encourageante : « Rechercher l'ordre des choses, distinguer celui qui est particulier à chacun des êtres, saisir et expliquer l'ordre universel qui régit le monde, est une tâche fort difficile pour l'homme, et d'un très rare accomplissement » [2]. Mais il ajoute bientôt : « Il n'est rien que les meilleurs esprits recherchent avec plus d'ardeur, rien qu'on désire plus vivement connaître et apprendre, quand on considère, la tête levée, les écueils et les orages de la vie. » « Cette science, dit-il encore, enseigne à ceux qui la veulent connaître deux voies à suivre en même temps : l'une pour régler leur vie, l'autre pour diriger leurs études. »

L'opportunité ferait-elle défaut à la science de l'ordre? Au contraire. Les hommes, procédant selon la loi de la division du travail, ont multiplié de nos jours les sciences au point de rendre difficile la reconstitution de l'unité du savoir humain.

1) De San. *Cosmologie*, I. p. 5. — Nys. *Le Problème Cosmologique*. p. 148.
2) *De Ordine libri duo.*

La science de l'ordre offre les meilleures ressources pour rétablir cette unité dans ce qu'elle a de nécessaire et de fécond.

Nous voudrions poser quelques jalons dans la voie où peut se constituer la science de l'ordre. Nous voudrions indiquer en quelque sorte les têtes de chapitre de cette science, nous bornant à dresser un plan et à éveiller quelques idées fécondes, sans aspirer à épuiser notre sujet.

Il y a plus d'un siècle, le Père Buffier, consacrant quelques lignes de son « Traité des premières vérités » à la notion de l'ordre, s'exprimait de la manière suivante : « Je suis surpris de ne point trouver le sujet de cet article traité, comme tant d'autres, dans les métaphysiques ordinaires. Je ne sais s'il en est aucun qui ait plus de droit de tenir rang dans la recherche des premières vérités et des principes des connaissances humaines. En effet, il n'est aucune notion qui puisse être moins aperçue par une connaissance antérieure, ni d'où l'on puisse déduire un plus grand nombre d'autres connaissances, soit pour la spéculation des sciences, soit pour la conduite de la vie » [1]. L'auteur n'a pas, à la vérité, essayé de combler cette lacune signalée par lui avec sagacité. Le *desideratum* nous paraît exister encore. Les traités d'ontologie qui s'occupent le plus de la notion de l'ordre, ne le font guère qu'à propos de la question du beau et de la question de l'ordre de la nature. Or, cette notion est bien plus vaste et plus pénétrante. Elle illumine de vives clartés toute la philosophie première.

Ce n'est peut-être pas assez dire. Elle domine, en quelque sorte, et relie toutes les branches de la philosophie.

Ce point de vue élevé n'a pas échappé à notre éminent collègue, M. Mercier. Dans son introduction à la science philosophique, après avoir défini la philosophie : « la science de l'universalité des choses par leurs raisons les plus profondes », l'auteur nous dit que cette définition peut aussi se

[1]) *Traité des premières vérités.* Œuvres philosophiques avec notes et introduction par Francisque Bouillier, p. 126.

aduire en ces termes : « C'est la science naturelle approfon-
ie de l'ordre universel. » « Cette façon de nous exprimer,
joute-t-il, nous met sur la voie de la division de la philoso-
hie » [1]).

Remarquons bien ces derniers mots. Ils nous amènent à
onstater que, dès qu'il s'agit de tracer la mappemonde
hilosophique et d'y circonscrire le domaine propre aux diffé-
entes branches de cette science, la notion de l'ordre apparaît
omme la notion adéquate, objective, architectonique par
xcellence, celle « qui met sur la voie de la division de la
hilosophie ».

Peut-être n'est-il pas sans intérêt de rappeler ici comment
exprimait, sur le point que nous signalons, le fougueux mais
ouvent pénétrant génie de Proudhon : « J'appelle science,
sait-il, la compréhension claire, complète, certaine et
isonnée de l'ordre. » « J'appellerai métaphysique, la théorie
uprême et universelle de l'ordre » [2]).

La Science de l'ordre ou Harmologie [3]) étudie dans sa partie
énérale la nature de l'ordre et son caractère propre, ses atta-
hes avec le monde intellectuel et le monde réel, ses éléments
rimordiaux, ses fondements, ses formes, ses catégories. Dans
a partie spéciale, elle recherche et compare les fonctions de
rdre et leurs résultats généraux dans les différentes sciences.
lle aspire à reconstituer sur la base de l'ordre, dans la
esure pratiquement réalisable, l'unité du savoir humain dans
s éléments scientifiques par excellence. Elle s'efforce de
lier les résultats d'ordre contenus dans les sciences particu-
res à la science philosophique envisagée comme philosophie
l'ordre, c'est-à-dire comme science suprême de l'ordre
iversel. L'établissement d'une classification des sciences en
rmonie avec les progrès accomplis est encore un objet de

) *Cours de philosophie,* I, Logique, nº 4.
) *De la Création de l'ordre dans l'humanité.* Œuvres complètes III, page 6.
) Ἁρμολογία adaptation, structure, ordination. Même racine que Ἁρμονία,
ord, ordre, harmonie.

l'Harmologie. Il en est de même de la coordination de la terminologie entre sciences maniant des idées communes — afin que les mots, ces utiles auxiliaires de la pensée, ne deviennent pas eux-mêmes une source de difficultés et d'erreurs [1]).

Ajoutons que la science de l'ordre, dans sa partie spéciale, se prête parfaitement à une heureuse collaboration des savants sur un plan bien déterminé.

A ce dernier point de vue, nous trouvons, dans le récent *Essai sur la philosophie des sciences*, de M. de Freycinet, quelques réflexions d'une frappante opportunité. Après avoir constaté l'immense extension prise depuis un siècle par les spécialités dans le domaine scientifique et les conséquences de ce développement, M. de Freycinet s'exprime en ces termes : « Ce serait à mon avis une raison pour que les savants de profession, interrompant par moments leurs recherches, consentissent à opérer chacun la synthèse de leur science favorite et à en grouper les résultats essentiels dans un tableau de nature à arrêter tout regard un peu attentif. En s'adressant ainsi à un plus grand nombre d'intelligences, ils provoqueraient des collaborations inattendues et faciliteraient le progrès. » [2])

II.

LES NOTIONS DE RAPPORT, D'ORDRE, D'HARMONIE. LES ÉLÉMENTS ORDONNÉS. LA NORME D'ORDRE. LE CARACTÈRE FONDAMENTAL DE L'ORDRE, SES FORMES, SES TYPES ET SES CATÉGORIES.

La notion d'ordre comporte une triple extension fondamentale. A un point de vue tout à fait général, elle coïncide avec la notion de rapport, non sans quelque raison, comme nous allons le faire voir [3]). Dans un sens plus spécial et qui lui est

[1]) P. Carbonelle. *Les confins de la science et de la philosophie*, 2me édit. I, page 175.

[2]) de Freycinet. *Essai sur la philosophie des sciences*, préface VII.

[3]) Saint Thomas, en fixant les points de départ de la Métaphysique, dis-

propre, elle désigne un rapport d'une certaine nature : le rapport de convenance. Dans une signification plus restreinte encore, l'idée d'ordre se prête d'une manière particulièrement heureuse à la représentation d'un ensemble de tels rapports.

Profonde philosophie des langues ! Le mot *ordre*, outre cette signification fondamentale, a reçu encore les acceptions suivantes qu'il convient de relever :

Le commandement d'un Être ordonnateur, comme dans l'expression : donner un ordre.

Le plus beau fruit de l'ordre observé, la Paix, si bien définie : « la tranquillité dans l'ordre ».

Mettons en lumière la triple acception fondamentale dont nous venons de parler, en commençant par éclaircir la notion de rapport.

Les objets de nos connaissances sont multiples et ne sont pas isolés les uns des autres. Ils ont des déterminations qui les manifestent, soit en eux-mêmes, soit à l'égard des autres. Le rapport est l'élément déterminateur des choses à l'égard d'autres choses.

La notion de rapport est générale. Elle ne suppose pas, comme la notion de la relation proprement dite, la distinction substantielle de ses termes. Elle peut désigner les déterminations qui rapprochent deux objets. Elle peut représenter les déterminations qui plutôt les divisent. Il y a des rapports de disconvenance comme il y a des rapports de convenance. Mais lorsque l'idée de rapport exprime la détermination des choses sous un aspect qui les divise plutôt qu'il ne les rapproche, c'est toujours sous le bénéfice d'un premier rapprochement suivant une commune mesure ou terme de comparaison, dont l'absence eût constitué les choses à l'état disparate pur et

tingue l'être *in se* et l'être *in ordine ad aliud.* (*De Ver.* q. 1. a. 1). Il dit ailleurs : " Sicut relatio realis consistit in ordine rei ad rem, ita relatio rationis consistit in ordine intellectuum „. (*De Pot.* q. 7. a. 11). M. Dupont appelle relation : le rapport ou l'ordre d'une chose vers une autre. *Ontologie,* p. 218.

simple. Ainsi la mesure commune du riche et du pauvre est la fortune ; celle de deux lutteurs, la force. C'est par là que les idées d'ordre et de rapport sont solidaires et qu'elles peuvent être, non sans une raison profonde, convertibles l'une en l'autre dans l'expression de nos pensées.

Par cela même, en effet, que les choses ont du rapport entre elles, elles se présentent à nous sous quelque aspect unitaire, elles se rencontrent en quelque point où elles se confrontent et à l'égard duquel l'une et l'autre sont, en quelque manière, ordonnées. Cette ordination primordiale ne préjuge pas d'ailleurs un rapport spécial de convenance entre les choses : elle exprime seulement la manière dont les termes de tout rapport, étant comparables et non disparates, se réunissent en un point de repère où peut d'ailleurs s'accuser leur convenance ou leur disconvenance. Elle indique, si l'on veut, la norme ou raison sous laquelle les termes sont rapportables d'abord, puis effectivement rapportés.

Or, la raison est en affinité directe avec cet aspect des choses. Elle recherche les éléments rapportables à mille points de vue. Elle saisit et comprend les rapports effectifs. Elle y adhère par voie de jugements qui se présentent ainsi à nous, dans leur physionomie native, comme des déclarations d'ordre.

Bien que l'idée de l'ordre ne soit, dans ce sens, étrangère à aucune idée de rapport, elle exprime cependant par excellence un rapport de convenance entre éléments multiples. Convenance dans la disposition ou dans la liaison de ces éléments.

La convenance exprime cette nature de rapports où les choses vont bien ensemble (con-veniunt), s'adaptent l'une à l'autre, sont entre elles ce qu'elles doivent être et révèlent ainsi quelque chose de bien, de sagement agencé qui constitue l'ordre.

L'ordre représente encore parfaitement, non seulement un rapport de convenance entre plusieurs choses, mais un ensem-

ble de rapports de cette espèce : ce qui constitue, à proprement parler, une harmonie. C'est principalement sous cet aspect qu'il nous manifeste sa puissance et sa splendeur.

La matière de l'ordre se compose nécessairement de plusieurs objets considérés comme distincts à quelque égard : ce sont les termes du rapport. Une seule chose, comme telle et envisagée sous un seul aspect, n'est pas matière ordonnable. L'ordre suppose donc deux termes au moins.

Les fondements de l'ordre sont les termes en tant que relatifs.

La norme d'ordre est la raison ou point de vue sous lequel les termes sont rapportés. Les normes d'ordre peuvent être sériées et ramenées aux catégories suivantes : la similitude, la mesure, le rang, la stabilité, la succession, la dépendance et la perfection.

L'ordre a un caractère essentiel unique, toujours et partout présent dans ses manifestations : l'unité. La multiplicité nécessaire, la variété possible des termes de l'ordre sont ramenées à l'unité par la norme d'ordre et par la convenance des choses sous l'aspect déterminé par cette norme.

L'ordre a deux formes fondamentales où resplendit également, sous des aspects différents, son indéfectible unité. L'ordre distributif nous montre l'unité réalisée par la voie de la disposition des choses. L'ordre copulatif ou connectif nous montre l'unité obtenue par la voie de la liaison. Le premier représente toute forme d'ordre où préside l'arrangement des choses. Le second comprend toute forme où domine la connexion ou l'enchaînement.

Parmi les idées qui expriment la manière dont les choses tiennent les unes aux autres, nous dit Lafaye, l'idée de liaison marque le genre et a la signification la plus étendue. Elle va de la simple affinité jusqu'à l'union la plus intime, en passant par tous les genres de connexion.

Le monde de la nature nous offre les plus remarquables types, d'une part d'ordre distributif dans la hiérarchie des

êtres qu'il renferme, d'autre part d'ordre connectif dans les affinités et solidarités qui existent entre ces êtres, comme entre les éléments qui les composent.

Ces liaisons s'accusent elles-mêmes dans un double type : le type d'ordre anorganique correspondant aux êtres privés de vie, et le type d'ordre organique, caractéristique des êtres vivants.

Chacun de ces ordres offre des déterminations qui nous les manifestent sous un double aspect : l'ordre statique ou de repos, l'ordre dynamique ou de mouvement dans le sens le plus extensif de ce mot.

Le monde de la pensée nous offre à son tour un type splendide d'ordre distributif dans la division hiérarchique de nos connaissances.

L'ordre analytique et l'ordre synthétique sont l'un distributif, l'autre connectif.

L'ordre déductif et l'ordre inductif sont tous deux connectifs dans des conditions différentes : le premier tire les conséquences d'un principe; le second rattache un ensemble de faits restreints à une loi générale à la lumière du principe de raison suffisante.

Il y a quatre catégories de l'ordre considéré comme objet propre de la raison :

I. L'ordre que la raison contemple mais ne produit pas. C'est l'ordre ontologique.

II. L'ordre que la raison forme en élaborant ses concepts et leur expression dans le langage. C'est l'ordre logique. Il est objectif en tant qu'il répond à la réalité, subjectif en tant qu'il s'en sépare. L'ordre pleinement objectif est celui qui tient à la réalité par un triple anneau : l'existence réelle de ses termes, leur dictinction réelle, le fondement réel sur lequel il repose.

III. L'ordre que la raison notifie à la volonté pour la direction des actes humains. C'est l'ordre moral.

IV. L'ordre que la raison produit dans les choses extérieures. C'est l'ordre des arts.

III.

L'ORIGINE ET LES DÉVELOPPEMENTS DE L'IDÉE DE L'ORDRE.

L'origine de l'idée de l'ordre dans notre intelligence est modeste, comme celle de toutes nos connaissances, même les plus sublimes. L'esprit humain puise cette idée dans les données expérimentales, soit internes, soit externes. L'ordre éclate partout en nous et hors de nous, dans le monde matériel comme dans le monde spirituel, et la raison, nous l'avons observé, est admirablement appareillée à saisir cet élément. De l'image sensible des choses qui sont ordonnées, notre intelligence, par une sélection qui lui est naturelle, tire le concept général de choses ordonnées, dépouillé d'éléments individualisateurs ; et dans ce concept elle discerne l'ordre, le distinguant de la matière ordonnable et des termes ordonnés.

La raison découvre l'ordre réalisé dans la nature avant de former en elle-même, de promulguer à la volonté, de créer dans les choses extérieures des rapports d'ordre, et ces créations ne sont elles-mêmes que des combinaisons rattachées à la réalité suivant une règle qui n'est jamais purement arbitraire, car elle doit respecter dans ses ajustements les affinités fondamentales des choses ordonnées.

Les découvertes que fait l'homme dans la voie de l'ordre se développent au spectacle si riche des choses admirablement ordonnées qui s'offrent partout et sans cesse à ses regards. L'ordre est, en effet, partout visible dans l'immense univers. Il brille dans la composition des êtres. Il se manifeste dans leurs mouvements et dans leurs relations. Plus la science progresse, plus elle découvre d'harmonies nouvelles dans les innombrables objets de ses investigations. Et ce qui d'abord semblait désordre, apparaît souvent comme un ordre plus savant et plus profond.

Il y a quatre degrés de la science de l'ordre ;

I. L'ordre connu dans sa matière et dans sa forme immédiates.

II. L'ordre connu dans sa cause propre et dans sa fin la plus prochaine.

III. L'ordre connu dans le type commun à tous les genres d'ordre.

IV. L'ordre connu dans sa cause première et dans sa fin suprême.

IV.

L'ORDRE ET LA CERTITUDE DE NOS CONNAISSANCES. — LES FONCTIONS GÉNÉRALES DE L'ORDRE DANS LA RECHERCHE ET DANS L'ACQUISITION DE LA SCIENCE.

Après avoir défini la notion de l'ordre et marqué l'origine de cette notion, essayons de déterminer les fonctions de l'ordre dans la science.

Remarquons d'abord les ressources que nous offre la notion de l'ordre pour placer dans sa vraie lumière ce point capital : la certitude de nos connaissances. Le fondement de toute science est « l'ordination naturelle de l'esprit humain à la vérité ». Ce principe exprime l'harmonie entre la réalité dans les êtres et les représentations et jugements que nous en formons. Il n'est pas seulement une persuasion dont nous ne pouvons nous défendre et qui s'affirme alors même que nous nous efforçons de la renier ; il est une conviction reposant sur l'observation de la manière dont s'opère en nous le phénomène intellectuel, sur la claire vue de la « subordination » réceptive de notre intelligence à l'action déterminante des objets. La notion de l'ordre nous ménage ainsi l'explication foncière de la certitude.

A mesure que la science progresse, l'ordination naturelle de l'esprit humain à la vérité se révèle dans des conditions de plus en plus manifestes. « L'intelligence humaine et la nature, dit

excellemment M. de Freycinet en constatant le progrès des sciences et en augurant de nouvelles et merveilleuses conquêtes, rentrent dans un plan général en vertu duquel la première est admirablement disposée à comprendre la seconde »[1]).

L'ordre remplit d'ailleurs, au point de vue de la recherche scientifique, un office des plus féconds, mis en lumière par M. Naville en ces termes : « Entre les principes directeurs dont le savant peut avoir ou non la conscience, mais qui dans un cas comme dans l'autre inspirent ses travaux, le plus important est celui de l'ordre... C'est le même principe qui apparaît à l'état confus, comme le mobile des recherches, aux bases de la science, et qui reparaît à son sommet, éclairé et confirmé comme le résultat général des découvertes »... Entre la base et le sommet de nos recherches, entre les lois expérimentales et la pensée de l'harmonie universelle, se trouve la région moyenne des théories. Les théories sont variables et provisoires, mais les variations n'atteignent ni les lois expérimentales bien établies ni le principe directeur des recherches. Les théories passent, la science demeure; et comme la science n'est que la recherche de l'ordre et de l'harmonie, on peut dire que son principe est également confirmé et par la naissance des systèmes et par leur destruction. La naissance d'un système manifeste le besoin de l'esprit humain de trouver un ordre qui rende compte des faits. La destruction d'un système, provenant uniquement de son insuffisance, invite la pensée à la recherche d'un ordre plus élevé que celui qu'on avait conçu... Il existe un progrès constant vers une plus haute intelligence de l'ordre universel, en sorte que le doute qui peut frapper les systèmes devient une confirmation du principe générateur de la science. »[2])

Au demeurant, l'idée même de science implique essentiellement l'idée d'ordre. La science, en effet, est un ensemble de connaissances méthodiquement enchaînées et raisonnées, c'est-à-dire doublement ordonnées.

[1]) De Freycinet. *Essai sur la philosophie des sciences.* 1896, p. 295.
[2]) Naville. *La physique moderne,* p. 53-55.

« Aussitôt que l'homme a acquis un certain nombre de notions sur quelque objet que ce soit, nous fait judicieusement observer M. Ampère, il est porté naturellement à les disposer dans un ordre déterminé pour les mieux posséder, les retrouver, les communiquer au besoin. Telle est l'origine des classifications qui non seulement procurent à l'homme les avantages dont nous venons de parler, mais encore contribuent à augmenter la somme de ses connaissances relatives à chacun des objets dont il s'occupe, en l'obligeant à considérer cet objet sous différentes faces et en lui faisant découvrir de nouveaux rapports que, sans cela, il aurait pu ne pas apercevoir » [1]).

« La théorie scientifique, nous fait observer le P. Carbonelle, ne se contente pas d'observer les faits, d'expérimenter pour en trouver les lois par induction et de développer par le calcul les conséquences de ces lois. Elle fait ce que doit faire toute théorie, elle explique ce qui est compliqué en y mettant de l'ordre. Au lieu de laisser pêle-mêle dans notre intelligence l'immense amas de faits que l'observation et l'expérience nous ont révélés, elle les coordonne, elle les subordonne entre eux... » [2])

IV.

L'ORDRE ET LA CLASSIFICATION DES SCIENCES. LES FONCTIONS DE L'ORDRE DANS TOUTE BRANCHE DE NOS CONNAISSANCES.

« Les deux principaux moyens de caractériser une science et de fixer les limites qui la séparent de toutes les autres, dit M. Ampère, sont d'une part la nature des objets qu'on y étudie, de l'autre le point de vue sous lequel on considère ces objets. Ce n'est qu'en combinant ces deux moyens de défini-

[1]) *Essai sur la philosophie des sciences*, I, 1.

[2]) *Les confins de la science et de la philosophie*, I, p. 165, 2me édition.

on et de classification, que l'on peut espérer trouver ordre dans lequel elles s'enchaînent le plus naturellement et s réunir en groupes de différents ordres d'après leurs véri-ables analogies ». [1])

Parmi les divisions que nous pouvons établir entre les ojets de nos connaissances, la division par groupes et par spèces est la plus importante et la plus féconde. Elle repose but entière sur l'ordre.

La nature renferme, à tous les degrés, le plus admirable ystème de genres et d'espèces. En découvrir une partie, c'est écouvrir une face de l'ordre. Il faut relire les pages pleines e vues élevées, consacrées par M. Ampère aux classifications rtificielles et aux classifications naturelles et aux avantages 'une classification naturelle des connaissances humaines.

Ceux qui ont cherché à réunir les vérités relatives à un bjet pour en former des sciences, dit à ce propos l'illustre avant, n'ont pas toujours su ou embrasser cet objet ou s'y orner. De là tant de sciences dont les limites sont mal racées... Celui qui entreprend une classification générale des onnaissances humaines, doit planer en quelque sorte au-dessus e ce vaste ensemble, en bien démêler les parties et assigner toutes leur rang et leurs véritables limites; s'il est assez eureux pour être à la hauteur d'une telle entreprise, il pro-uira un travail véritablement utile où le lecteur pourra voir lairement l'objet et l'importance relative de chaque science t les secours qu'elles se prêtent mutuellement ». [2])

Une bonne classification des sciences, conforme aux progrès éalisés dans les diverses branches de nos connaissances, est n des fruits naturels de la science de l'ordre.

Nous voudrions marquer maintenant dans quelle mesure oute branche particulière de nos connaissances est, dans sa onstitution et son évolution, tributaire de cette science. Seul e principe de l'ordre nous permet de saisir la place exacte

[1]) *Essai sur la philosophie des sciences*, I, p. 11.
[2]) *Ibid.*, p. 18.

qu'occupe chaque branche de nos connaissances dans l'ensemble du savoir humain; les relations qui relient ces disciplines particulières aux sciences similaires ou limitrophes; la méthode à suivre pour arriver à la prise de possession des divers domaines scientifiques; la succession des points à examiner; l'enchaînement et le développement des matières groupées sous chacun de ces points; les classifications à faire; les lois à constater; les causes et les fins à rechercher; l'unité enfin, sans laquelle l'objet de toute science reste mutilé et la connaissance scientifique demeure imparfaite. « La science exige l'unité, c'est-à-dire une unité d'ordre ou, si l'on veut, d'harmonie, un système suivant l'énergique expression du mot grec σύστημα, de συνίστημι, un ensemble de choses qui subsiste comme tel par lui-même » [1]).

*
* *

Nous venons d'esquisser la partie générale de la Science de l'ordre.

La partie spéciale concerne les fonctions de l'ordre dans les diverses branches des connaissances humaines. Elle est, à notre sens, fort riche en aspects intéressants pour chaque science et en utiles comparaisons. Nous voudrions l'exposer telle que nous l'avons comprise, dans toute son ampleur, dans sa féconde variété. Mais une telle tâche dépasserait les bornes nécessairement restreintes de cette étude qui devait être avant tout fondamentale. Nous croyons avoir précisé l'objet et indiqué les bases de la science harmologique, science des rapports, des rapports ordonnés, des harmonies ou ensemble de rapports d'ordre. Nous devons nous limiter. Aussi bien, nous ne voudrions pas encourir le reproche, dans un travail sur l'ordre, de n'avoir pas su garder la mesure.

E. Descamps.

1) M. Mercier, *Logique*, p. 205.

III.

L'évolution moderne du Droit naturel *).

L'exemple le plus instructif de cette dissociation nous est onné par les théories de l'extrême-gauche hégélienne. Celle-ci 'attache à mettre en valeur, d'une manière exclusive, l'élé- ıent relatif que renfermait la philosophie du maître. Pour lle, il n'existe que des choses en mouvement, soumises aux ›is dialectiques que résume la célèbre triade de la thèse, de antithèse et de la synthèse. L'Idée est une superfétation, ou lutôt un produit adventice; elle ne forme pas le fond du évcloppement, elle n'en est que le calque dans l'esprit umain. La réalité matérielle en voie de transformation onstante est, en définitive, la seule réalité véritable; l'esprit 'en est que l'efflorescence. Toutes les institutions, qui nous araissent des produits de la raison, ont leur origine dans des écessités purement matérielles. En d'autres termes, le fac- eur économique forme la base de l'histoire, l'évolution est sa ›i, et, ajoutent K. Marx et Engels, la lutte des classes est on moteur [1]). Ces principes, qui constituent l'évangile de école socialiste orthodoxe, se mélangèrent plus tard, à des egrés divers, avec des principes empruntés à l'école positi- iste, dont nous allons fixer maintenant les traits essentiels.

Les progrès considérables qu'avaient faits les sciences

*) Voir le numéro d'août 1897 de la *Revue Néo-Scolastique.*

1) Voyez Van Overbergh, *Les caractères généraux du socialisme scienti- que.* (*Revue Néo-Scolastique*, 1896, pp. 272, 398; 1897, p. 144.)

naturelles, leur perfectionnement graduel d'une génération à l'autre, la marche tranquille et sûre qu'on leur voyait suivre, s'opposaient d'une manière trop tranchée aux révolutions rapides et aux destructions successives des systèmes philosophiques, pour que les esprits réfléchis n'en fussent point frappés. L'arbitraire qui dominait dans la méthode des philosophes formait un contraste absolu avec l'accord unanime des savants à employer des moyens identiques pour conquérir la vérité. Tandis que les premiers cherchaient à expliquer les phénomènes de l'univers, à l'aide de quelque symbole supérieur à l'expérience et variable d'après leurs sentiments personnels, les seconds s'interdisaient soigneusement toute tentative de ce genre. Penchés sur les faits, ne voulant rien connaître au delà, occupés sans cesse à découvrir les liaisons constantes que la nature a établies entre eux, détournant volontairement leur esprit de toute interprétation métaphysique, ils forçaient les choses à répondre elles-mêmes aux questions qu'ils leur posaient. A quoi bon imaginer derrière et au delà de la réalité que les sens nous révèlent et que nous connaissons tous, quelque élément étranger, essence, âme, cause finale, forme substantielle, sur lequel nous ne parvenons pas à nous mettre d'accord, et qui, au surplus, ne peut rien expliquer ? A quoi bon insérer dans la trame des phénomènes des conceptions absolues, qui ne prennent naissance que dans notre esprit ? A quoi bon dérouler de longues suites de déductions *a priori*, si nous n'avons point trouvé dans la réalité, mais seulement forgé dans notre imagination, le premier anneau de cette chaîne fantastique ? Pendant de longs siècles, l'humanité a essayé de se rendre compte de la nature en la peuplant de spectres. Quoi d'étonnant qu'elle n'ait abouti qu'à l'hallucination ? L'acquis scientifique des modernes est là, au contraire, pour témoigner de la supériorité de leurs procédés et de la fécondité de leurs méthodes. Et, dès lors, pourquoi ne point abandonner les pratiques surannées de la métaphysique et de la déduction, pourquoi ne pas sou-

mettre tout simplement les sciences morales à la discipline qui a fait progresser les sciences naturelles ?

Sans doute, le XVIIIe siècle a tenté ce rapprochement. Mais la soudure n'a pas été faite d'une manière heureuse. A cette époque la chimie, la biologie étaient dans l'enfance. Seules les mathématiques, l'astronomie, la mécanique, sciences d'allure presque entièrement déductive, fournissaient des modèles à suivre. Rien d'étonnant qu'on ait calqué la théorie de l'âme et la théorie des droits sur le seul patron que l'on possédât. De là des inconvénients divers. Non content d'avoir peuplé le droit et la morale d'êtres irréels, on a rédigé la somme de leurs rapports en une série de théorèmes abstraits, rattachés les uns aux autres par des liens purement logiques ; on n'a point atteint la vie dans son expression concrète, on s'est rendu impuissant à comprendre l'histoire. De telles erreurs ne sont plus possibles aujourd'hui. L'importance de l'expérimentation en physique, en chimie, en toute matière se révèle chaque jour davantage ; des sciences nouvelles, comme la biologie, naissent de l'application ingénieuse et persévérante de la méthode d'observation. Il n'est plus permis de recourir aux syllogismes pour édifier la science de l'homme et de l'humanité. Nous savons désormais que l'observation est seule apte à fournir des données certaines aux disciplines qui se créent. Dernière venue dans l'ordre général des connaissances humaines, la théorie de l'être social ne se distingue de ses aînées que par une complexité plus grande ; comme toutes les autres, elle ne trouvera son avancement et sa perfection que dans l'emploi rigoureux de l'induction et dans l'élimination de l'absolu.

Ce sont ces réflexions qui ont amené Auguste Comte à formuler la philosophie positive. Bien qu'il eût été en relations avec Hegel [1]), on se tromperait extrêmement en imaginant que son œuvre fût une réaction contre le système

[1]) Cf. GRUBER, *Auguste Comte*, p. 58.

de ce dernier. Tout au contraire, elle a sa source dans les écrits de Hume, de Kant, de Condorcet, de de Maistre, de Bichat et de Gall [1]), et procède d'un courant d'idées tout à fait distinct. Sa fortune fut diverse. L'Angleterre l'accueillit presque immédiatement et, sous l'impulsion de penseurs vigoureux, lui donna des développements inattendus. En France, les esprits, fatigués du spiritualisme réfrigérant des philosophes classiques et des vagues importations allemandes de Cousin, trouvèrent dans le Posivitisme l'aliment qui leur convenait. Il en fut de même en Allemagne, où la propagation de la doctrine, après les excès d'abstraction de l'idéalisme et la campagne matérialiste, coïncida à peu près avec le mouvement néo-kantien.

Au point de vue qui nous occupe, il est deux points essentiels dans la théorie positiviste : c'est, d'abord, l'élimination de tout élément absolu, et, ensuite, la constitution de la sociologie. Pour A. Comte, le mot « positif », qui caractérise son système, signifie à la fois réel, certain, précis, organique et relatif. Il écarte résolument du domaine de la science vraie toute recherche des causes ou des essences : « Le caractère fondamental de la philosophie positive, dit-il, est de regarder tous les phénomènes comme assujettis à des lois naturelles invariables, dont la découverte précise et la réduction au moindre nombre possible sont le but de tous nos efforts, en considérant comme absolument inaccessible et vide de sens pour nous, la recherche de ce qu'on appelle les causes soit premières, soit finales ». [2]) Observer les faits qui tombent sous nos sens, à l'aide des moyens divers que la science nous fournit ; en noter les rapports normaux de similitude et de succession ; dégager de ces rapports constants les lois effectives qui régissent tous les événements : tel est le champ de la connaissance qui nous est réservé. Plus loin, commencent les rêveries, l'incertitude, l'arbitraire individuel.

[1]) *Catéchisme positiviste*, 2de édition, p. 8.
[2]) *Cours de philosophie positive*, I, p. 14.

Les phénomènes se classent d'ailleurs, suivant leur complexité croissante, en une hiérarchie à laquelle correspond la hiérarchie des sciences. Au degré inférieur nous trouvons les mathématiques. Viennent ensuite l'astronomie, puis la physique et la chimie, qui forment le cycle de ce qu'on pourrait appeler la physique inorganique. A celle-ci se superpose la physique organique, dont la biologie, théorie des êtres vivants, est le premier degré. Au degré supérieur se place enfin la sociologie. A proprement parler, elle n'est pas autre chose que l'étude de la société comme phénomène naturel, à l'aide de la méthode d'observation, qui prend ici le nom spécial de méthode historique. Elle a pour but de découvrir, comme toutes les autres sciences, les relations invariables qui s'établissent entre les phénomènes sociaux, et de déterminer ainsi les lois suivant lesquelles ils se coordonnent ou se succèdent.

D'après cela, la sociologie se divise en statique sociale, ou théorie de l'ordre social, et dynamique sociale, ou théorie du progrès, de même que la biologie comprend l'anatomie et la physiologie. La première étudie la société à l'état de repos et analyse les éléments qui la composent. Elle s'occupe des organes sociaux, comme l'anatomie s'occupe des organes humains. Le rôle de l'individu, de la famille, la société civile et politique, l'autorité, la morale rentrent ainsi dans la sphère de la statique sociale. Les relations juridiques qui se forment, à des titres divers, entre les membres d'un même groupe, et spécialement ce qu'on a appelé le droit naturel trouvent ici leur place. La dynamique sociale suppose, au contraire, la société à l'état de mouvement, et tâche de déterminer les lois de son évolution. Elle correspond à peu près à la philosophie de l'histoire ; elle classe les types divers d'organisation sociale, elle suit la marche graduelle de leur développement, elle note la manière dont ils procèdent les uns des autres, elle dégage enfin la loi suprême du progrès, qui réunit peu à peu les sociétés éparses en une unité suprême,

qui subordonne sans cesse les activités inférieures à la supériorité intellectuelle, qui prépare, en dernière analyse, le règne de l'Humanité. La *loi des trois états*, l'état théologique, l'état métaphysique et l'état positif est à la base de toute cette théorie.

La conception de la sociologie, science de la société considérée comme phénomène naturel, la division de cette science en une partie statique et une partie dynamique sont, certes, des innovations heureuses, et il faut savoir gré à A. Comte de les avoir propagées [1]). Les travaux auxquels elles ont donné lieu, spécialement en matière juridique, ont détruit bien des préjugés et éveillé bien des idées nouvelles. Un nombre de faits immense a été coordonné, des aspects jusqu'alors inaperçus ont été mis en lumière, le patrimoine de la vérité s'est trouvé agrandi. Qu'on veuille bien le remarquer, nous n'entendons nullement adhérer aux vues systématiques, qui ont encombré jusqu'ici la plupart des traités de sociologie. L'important, c'est qu'on ait fondé une discipline qui permette de réunir en un corps de doctrine une foule de données éparses, et qu'on ait créé une science qui groupe, d'une manière originale, tout un ordre de phénomènes étroitement unis entre eux. Les généralisations hâtives et maladroites se rencontrent toujours dans les sciences nouvellement formées, mais elles disparaissent insensiblement pour faire place à la description, puis à la classification et enfin à la recherche des lois. La sociologie ne peut manquer de suivre cette évolution. Il serait injuste, d'autre part, d'attribuer à l'influence prochaine des idées de Comte tous les travaux qui ont révélé cette face nouvelle de l'histoire du droit et des

[1]) Il est superflu de remarquer qu'à nos yeux, étudier la société comme un phénomène naturel signifie simplement étudier les lois de fait qui la régissent. Phénomène naturel n'est pas nécessairement synonyme de phénomène matériel. La liberté humaine est aussi un phénomène naturel. De plus la sociologie, bien qu'étant une science indépendante, ne constitue pas, à elle seule, la science totale de la société. Au-dessus de l'ordre des faits vient se placer l'ordre juridique, de même que la morale complète la psychologie.

sociétés. Certains d'entre eux relèvent de l'école de la *Völkerpsychologie*, qui se rattache à Herbart, par exemple les travaux de Waitz et de Bastian; d'autres, comme ceux de Bachofen, de Post et de de Laveleye ne se réclament d'aucune école déterminée; d'autres se groupent autour du nom d'Herbert Spencer, comme ceux de Mac Lennan, de Morgan, de Tylor, etc. ; d'autres sont surtout d'origine économique, comme les écrits de Marx et de Engels. Les jurisconsultes, qui ont créé la *Revue historique du droit français* et la *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, se préoccupent de plus en plus d'unir le point de vue sociologique au point de vue historique et juridique, comme l'avaient déjà fait Summer Maine et von Ihering.[1]) Ainsi, au sein des écoles les plus diverses, l'idée de la sociologie, fruit des méditations de Comte, s'impose à tous ceux qui décrivent et étudient les institutions humaines.

Un fait considérable est venu donner à ce mouvement une impulsion très vive, en même temps qu'il faisait subir à la sociologie une déviation singulière : c'est l'apparition du fameux livre de Darwin sur l'origine des espèces (1859). L'idée de l'évolution organique s'y trouvait exposée pour la première fois en un corps de doctrine bien lié, et de manière à faire impression, non pas seulement sur le monde restreint des naturalistes, mais sur la masse entière du public intelligent. Aussi l'effet produit fut immense. De même que Hegel avait habitué les esprits à tout concevoir sous l'aspect du développement, de même Darwin fournissait le moyen de tout concevoir selon le type de l'évolution biologique. Ce n'était plus, cette fois, la marche nécessaire et abstruse de l'Idée qui expliquait les phénomènes, c'était une suite de causes naturelles, faciles à imaginer, une série de combinaisons heureuses, sans cesse en œuvre sous nos yeux. Présentée de cette façon, l'évolution continue devenait quelque chose de frappant et de simple à la

1) Ces quelques noms sont cités à titre purement exemplatif. Je n'ai nullement la prétention d'indiquer la *littérature* de mon sujet.

fois. Elle constituait une vaste synthèse des connaissances que nous possédons sur la nature organisée ; elle ne faisait appel à aucune intervention de forces cachées ou de principes métaphysiques. On croyait voir, en quelque sorte, la loi suprême en action devant soi et dans les évènements journaliers. Dès lors, on s'empressa de l'étendre à l'univers entier, et de décrire, depuis la monère originaire, bien plus, depuis la nébuleuse de Laplace, jusqu'à l'homme civilisé, les étapes successives de l'histoire du monde. On ne s'arrêta pas à l'homme ; on conçut les sociétés comme des êtres vivants d'un genre supérieur, des super-organismes, et l'on parvint ainsi à leur appliquer la formule générale, qui rendait compte non seulement de leur structure, mais encore de leurs changements.

Cette dernière théorie eut une fortune prodigieuse. On vit les savants les plus positifs admettre sans difficulté cette assimilation au moins étrange. Et, de même que Comte, ennemi pourtant, s'il en fut, des idées métaphysiques et des entités scolastiques, dépouillait les individus de leur réalité, pour en doter libéralement l'Humanité, de même on vit une simple figure de rhétorique, *l'organisme social,* prendre la forme d'un être réel et vivant, et l'on put assister à ce spectacle extraordinaire, l'apothéose d'une métaphore. [1])

Comte avait insisté déjà sur « *la notion générale de cet inévitable consensus universel qui caractérise les phénomènes quelconques des corps vivants, et que la vie sociale manifeste nécessairement au plus haut degré* » [2]). Il en avait fait la base de sa philosophie politique. On sait que le motif biologique joue dans la sociologie d'Herbert Spencer un rôle prépondérant, pour ne pas dire exclusif. Le principe général qui, suivant

[1]) Je me borne à signaler le grand ouvrage de Schaffle, l'écrit récent de M. Worms, *Organisme et société,* et celui, plus ancien, de M. d'Aguanno, *La genesi e l'evoluzione del diritto civile.* Rappelons également que ces idées ont trouvé dans M. Tarde l'adversaire le plus ingénieux.

[2]) *Cours de philosophie positive,* IV, p. 324 ; pp. 349 et suiv.

ce philosophe, préside à l'évolution universelle, paraît même emprunté originairement à la théorie des êtres vivants, et adapté ensuite, avec plus d'adresse que de bonheur, à l'ensemble des choses, notamment à l'histoire des sociétés. Aux yeux de la plupart de ses disciples, organisme paraît synonyme d'organisme vivant, et il suffit que la société constitue un tout organique, pour qu'on en fasse aussitôt une sorte de Léviathan, doué de je ne sais quelle vie obscure, et absorbant les individus dans une existence d'ordre supérieur.

Il n'est pas difficile d'imaginer ce que deviennent les relations sociales, lorsqu'on développe rigoureusement une telle conception.

Le droit, notamment, n'est plus autre chose que la force spécifique de l'organisme social. Il unit les cellules qui composent celui-ci, et les défend contre les agressions extérieures. Si sa puissance diminue, l'organisme dépérit; il faiblit dans le combat qu'il soutient contre d'autres organismes du même genre, et se trouve remplacé par un être nouveau, plus fort et plus apte à se perpétuer. La lutte pour l'existence commande et règle l'évolution des sociétés, comme elle dirige celle de toutes les espèces. Les institutions juridiques expriment, à chaque moment de ce développement, ce qui doit être pour que la société continue à subsister. Elles se modifient sans cesse, elles sont essentiellement relatives, et indéfiniment destinées à être remplacées par d'autres formes. Rien ne peut nous donner l'assurance, d'ailleurs, que ces formes nouvelles seront plus parfaites que les anciennes, puisque la perfection suppose nécessairement l'existence d'un type absolu que le système ne saurait admettre sans contradiction. Rien ne peut nous garantir que la marche du monde soit progressive, puisque le progrès suppose nécessairement l'existence d'une fin, que le système a pris soin d'exclure par hypothèse.

Certes, Comte n'aurait pas souscrit à ces déductions, comme je doute qu'il eût approuvé les exagérations de l'assimilation biologique. Mais c'est le sort fatal de toutes les philosophies

qui rejettent l'absolu, et qui négligent de parti pris l'essence de la cause finale, de devoir renoncer à édifier le Droit naturel sur des bases rationnelles. Il ne sera pas inutile, croyons-nous, d'insister sur ce point, et de montrer que les systèmes juridiques, qui prétendent se passer de ces idées fondamentales, se voient obligés de les restaurer subrepticement, et de les introduire d'une manière cachée dans leurs déductions.

Sans doute, le positivisme peut arriver à formuler une théorie de la légalité [1]), mais il ne saurait, sans contredire son propre principe, formuler une théorie du Droit. En pratique, il reconnaît l'existence de cette dualité. Et d'ailleurs, il lui serait difficile de l'écarter, car ce serait tarir la source même de tous les perfectionnements juridiques, et étouffer à jamais cet appel passionné vers la justice, qui constitue l'une des prérogatives essentielles et la noblesse souveraine de notre conscience. Ce serait mutiler l'homme, le ravaler au rang des animaux et le priver de son apanage le plus glorieux. Or, que faisons-nous quand nous déclarons qu'une loi est injuste? Nous opposons la légalité, ou ce qui *est*, au Droit, ou ce qui *doit être*, nous opposons la loi au type qu'elle doit réaliser. Mais ce type ne saurait être lui-même quelque chose de contingent et de relatif. Sans doute, chaque législation contient des règles qui lui sont propres et qui varient suivant la diversité des temps et des circonstances; mais, à côté, ou mieux, au-dessus de cette portion changeante, nous concevons un certain ordre qui doit exister, des biens qui doivent être respectés, des actions qui doivent être défendues ou ordonnées, en tous temps et en toutes circonstances. C'est à ces normes suprêmes que nous rapportons, pour les juger, les institutions variables. Elles sont l'étalon auquel se mesure la contingence; et, par là même, elles répugnent à toute relativité. C'est précisément parce qu'elles font abstraction de toute détermination passagère que

[1]) Légalité ne signifie pas autre chose ici, que l'ensemble des lois qui existent, en fait, à un moment donné.

nous pouvons leur comles lois parer qui changent, ou, en d'autres termes, elles ne sont un mètre que parce que nous les considérons comme absolues.

On peut soutenir, à la vérité, que la perfection de chaque système juridique réside dans une correspondance exacte entre les institutions et l'état de la civilisation, au moment que l'on considère. Ce serait là déjà, qu'on veuille bien le remarquer, une règle absolue. Mais, en outre, cette perfection serait l'ordre purement extérieur. Car rien n'empêche que ces institutions consacrent les injustices les plus criantes et foulent aux pieds les droits les plus sacrés, si l'état de la civilisation l'autorise. Il ne suffit pas de mesurer les lois à l'aune de la civilisation, il faut encore pouvoir apprécier celle-ci à la lumière de la justice. Nous savons que le *paterfamilias* romain n'était pas tenu, à l'origine, d'admettre dans la famille les enfants qu'il avait de sa femme légitime ; nous savons qu'à Sparte, les nouveau-nés mal conformés étaient jetés dans un précipice. Nous connaissons les ordalies absurdes dont certains peuples font dépendre le gain d'un procès, et les rites sanglants qui accompagnent, chez d'autres, les funérailles. On pourrait citer à l'infini des exemples de cette espèce. Toutes ces pratiques font partie de l'état de civilisation de ces nations, elles s'identifient avec lui. Dira-t-on que nous devons les juger bonnes ? Nul n'oserait le prétendre. A moins donc de s'interdire tout jugement à cet égard, il faut abandonner le critère de la correspondance entre l'institution juridique et la civilisation, et rapprocher ces lois barbares des règles absolues que nous portons en nous-mêmes.

Que sont, maintenant, ces règles et d'où dérivent-elles ? Elles expriment les rapports essentiels qui découlent de la nature ; elles se rattachent immédiatement aux propriétés fondamentales de l'être humain, ou, en d'autres termes, elles traduisent en formules juridiques ce qui appartient à l'essence de l'homme. Les disciples de Comte admettent aussi que tout organisme social doit respecter les lois biologiques de la nature

humaine. Mais cette expression cache une équivoque. Ces lois biologiques n'ont-elles qu'une valeur purement relative, varient-elles dans le temps, dans l'espace et suivant les individus, ou bien doit-on les concevoir comme invariables, éternelles et universelles ? Dans la première hypothèse, il est évident que le Droit naturel disparaît pour faire place à la simple légalité. Dans l'autre, au contraire, on est bien obligé de confesser que l'expérience, qui a dicté ces lois biologiques, n'a pu porter sur la totalité des individus, sur tous les moments du temps et sur tous les points de l'espace. Affirmer qu'elles expriment des relations immuables, c'est introduire dans les résultats de l'expérience un élément qui n'était point contenu dans les faits, à savoir, l'idée de certaines propriétés se retrouvant en tous les hommes, toujours et partout identiques à elles-mêmes, ou, en d'autres termes, c'est restaurer indirectement la notion de l'essence des choses, dont on prétend pouvoir se passer.

Il ne servirait à rien de soutenir que l'humanité juge les législations successives d'après un idéal, qui va se perfectionnant dans le cours de son développement. Car il est impossible de décider si l'idéal d'hier est moins parfait que l'idéal d'aujourd'hui, à moins de les comparer tous deux à un idéal type, qui fasse abstraction de toute détermination contingente et de tout changement.

Mais il y a plus. Entre les lois naturelles et les lois morales et juridiques existe une différence très remarquable. Les premières expriment des relations, invariables et nécessaires qui se vérifient, en fait, partout et toujours ; les secondes expriment des relations, qui sont données comme nécessaires et invariables, et qui, en fait, cependant, peuvent ne pas se trouver réalisées. Une pierre qui tombe obéit en toutes circonstances et en tous lieux aux lois de la gravitation. Nous ne concevons pas qu'elle puisse tomber plus vite ou plus lentement que ces lois ne l'imposent, encore moins qu'elle puisse rester suspendue en l'air sans tomber. Au contraire,

tout en concevant fort clairement une relation morale comme une chose nécessaire, que nous jugeons devoir exister en toute hypothèse, nous savons parfaitement qu'il est une foule de cas où cette relation a été et sera violée. Le précepte qui oblige les hommes à respecter leurs parents, bien qu'ayant une valeur absolue, coexiste avec la coutume de massacrer les vieillards, qui est propre à un grand nombre de peuplades. En admettant que la méthode d'observation, sous ses formes diverses, puisse nous conduire à constater des lois naturelles invariables, elle ne saurait nous amener à formuler des lois morales, puisque celles-ci, par leur notion même, ne se vérifient pas toujours. Il en résulte que la nécessité qui se manifeste dans les lois morales est d'une autre nature que celle que nous remarquons dans les lois naturelles. C'est une nécessité d'ordre téléologique, une nécessité de fin, si l'on peut ainsi s'exprimer. C'est parce que le respect des parents nous est imposé comme une fin que nous en prenons conscience sous forme d'obligation, et c'est parce qu'une fin suprême est imposée à la nature humaine que nos devoirs deviennent des ordres impératifs et que nos droits prennent un caractère inviolable.

D'après Comte, un ordre spontané s'établit naturellement entre les institutions et l'état de civilisation correspondant. Seulement cet ordre peut, d'après lui, présenter de graves inconvénients, susceptibles d'être modifiés par une sage intervention. Cette conception de l'harmonie sociale fournit le fondement de l'ordre politique, soit spirituel, soit même temporel, car elle conduit à considérer l'ordre artificiel et volontaire comme un simple prolongement de l'ordre naturel et involontaire, vers lequel tendent sans cesse les diverses sociétés. Il s'agit de contempler l'ordre pour le perfectionner et nullement de le créer, ce qui serait impossible [1]).

Cela est fort bien. Seulement s'agit-il là d'un simple conseil

1) *Cours de philosophie positive,* IV, pp. 342-343, 348, 349.

ou d'une obligation ? Il est évident que chacun peut, si cela lui convient, se proposer comme une fin d'améliorer l'ordre existant. Mais qu'arrive-t-il si cela ne lui convient pas ? Est-on obligé de s'imposer cette fin, dans un système qui rejette les causes finales ? De plus, du moment que l'on considère les phénomènes sociaux comme pouvant être modifiés dans le sens d'un perfectionnement, il faut accorder aussi qu'ils peuvent être modifiés dans le sens d'une détérioration. Dès lors, l'ordre spontané court les plus graves dangers, car, encore une fois, personne n'est obligé de le respecter, ni de le promouvoir. Dire que cet ordre spontané, qui comprend toutes les relations juridiques et qui est le fondement de la statique sociale, s'établit et s'impose à tous de nécessité physique, c'est détruire la notion même des lois morales et l'idée du droit.

Nous ne nions aucunement, qu'on veuille le remarquer, qu'il existe, en toute société, un minimum d'ordre spontané. Cela n'est pas en question : ce qu'il importe de savoir, c'est si cet ordre *doit* être respecté par les individus qui composent la société, s'il crée pour eux des devoirs et des droits, ou bien s'il constitue une simple situation de fait que chacun respecte, parce qu'il le veut bien, mais qu'il serait libre de violer, si cela lui plaisait. A notre sens, l'idée de la cause finale peut seule transformer un tel état de fait en une règle de droit.

Faute de ces quelques idées maîtresses, la philosophie du droit perd toute orientation fixe, et le droit lui-même se trouve livré à tous les changements. « Le point de vue relatif auquel le système politique doit être considéré, dit Comte [1]), constitue le principal caractère de la positivité. Le régime politique devant être conçu d'après sa relation avec l'état de la civilisation, cette conception présente toute idée de bien et de mal politique comme relative et variable, sans être pour

[1]) Je cite le résumé de M. E. Rigolage, *La Sociologie d'A. Comte*, p. 57, qui, vérification faite, est très exact en ce point, et reproduit les termes mêmes de l'auteur. (Voyez *Cours de philosophie positive*, IV, p. 341).

cela arbitraire, puisque la relation est toujours déterminée. » Cette dernière restriction ne change évidemment rien au principe.

Ainsi donc, par un revirement singulier des choses, le Droit naturel, que les publicistes du XVIIIe siècle considéraient comme un système absolu et définitif, et qu'ils opposaient aux législations alors en vigueur, comme un droit idéal et parfait, a disparu, à la fin du XIXe siècle, pour faire place à la sociologie, qui regarde toutes les institutions comme essentiellement relatives, et qui se préoccupe uniquement de rechercher quelles lois président à leurs changements. Entre ces deux formules contradictoires se place la philosophie de Hegel, qui a tenté cette entreprise irréalisable de concilier le relatif et l'absolu, en donnant à ce dernier le pouvoir de se développer par des modifications incessantes.

Faut-il souscrire à cette alternative ? Faut-il sacrifier la Sociologie, ou le Droit naturel, ou bien les principes mêmes de la raison. N'y a-t-il point moyen de résoudre la question d'une autre manière ?

Tel est le problème qui s'impose aujourd'hui aux théoriciens du Droit.

LÉON DE LANTSHEERE.

IV.

Was soll Wundt für uns sein? *)

Wundt a publié sous ce titre : « *Was soll Kant für uns sein?* » (*Que doit être Kant pour nous?*) un remarquable article, où il examine de quel secours le philosophe de Kœnigsberg peut être pour l'école très nombreuse et très active des philosophes qui, dans tous les pays, se font gloire de suivre Kant comme professeur et comme initiateur de philosophie systématique.

Puisqu'il se constitue autour de Wundt une école de philosophie fondamentale, il lui importe de fixer quel appui ou quelle opposition l'école rencontre chez les grands philosophes. De même est-il permis de se poser le problème pour la philosophie scolastique contemporaine qui, de son côté, constitue une école. Qu'elle jette les yeux sur ceux qui peuvent lui être de secours, ou comme alliés, ou comme auxiliaires. Parmi ceux-ci je citerai Wundt, et je lui demanderai la permission de donner à cette note un titre analogue à celui de l'article ci-dessus rappelé : *Que doit être Wundt pour nous?* Par ce nouvel emprunt à Wundt, je suis heureux de marquer la valeur qui s'attache, selon moi, aux intéressantes et belles leçons qui réunissent à Leipzig un demi-millier d'auditeurs et qui inspirent une philosophie dans les deux mondes.

Cette notice se divise en trois parties : la première expose

*) A propos d'un livre récent de Wundt, *Grundriss der Psychologie*. Leipzig, 1897.

la *psychologie* de Wundt ; la seconde montre ce que sa psychologie emprunte à son agnosticisme ; la troisième partie critique et conclut.

I.

LA PSYCHOLOGIE DE WUNDT.

Ce qu'il y a d'essentiel dans la *Psychologie* de Wundt, c'est qu'il adopte, à peu de chose près, pour la psychologie, la définition cartésienne, limitant la psychologie à la science du conscient ; il se contente de spécialiser le conscient comme contenu immédiat de toute expérience externe ou interne.

Dès lors, sa psychologie, comme toute psychologie cartésienne, est incomplète et limitée ; elle est toutefois plus étendue que le cartésianisme intégral, qui refuse aux animaux la vie, ou au moins la vie sensible.

Wundt, en effet, n'est pas près de répudier un de ses livres, à titre significatif : le *Mensch- und Thierseele* [1]), qu'il réédite en ce moment. Dans ce livre, le philosophe cite des traits de psychologie animale remarquables. Et, s'animant au récit, il est heureux de ressembler au bon La Fontaine, polémiquant par des fables charmantes, contre les thèses nouvelles rejetant l'estimative des animaux.

Mais ce que la psychologie de Wundt fait pour l'âme des bêtes, elle ne nous le présente pas encore pour les plantes.

Je dis que cette psychologie complète, s'étendant à la vie végétative, n'est *pas encore* celle de Wundt, parce que Wundt n'a pas caché que c'est de ce côté que doit s'intégrer sa philosophie.

L'aveu de Wundt à cet égard est loyal et précieux ; d'une part, il met les phénomènes de conscience qui sont, selon lui,

1) *L'Ame des hommes et des animaux.*

l'objet strict et exclusif de la psychologie, — et, d'autre part, les phénomènes de la vie végétative qu'il nie relever de l'âme et qu'il nomme seulement phénomènes biologiques.

Wundt, il est vrai, a soin de rattacher entre eux les actes conscients, et de les faire comprendre par leur plus simple élément analytique ; toute la marche de son livre est ainsi une progression des actes conscients élémentaires qu'il nomme *impressions* (Empfindungen), aux *représentations* (Vorstellungen), c'est-à-dire aux actes conscients plus complexes, et enfin aux *associations* qui sont plus complexes encore ; l'élément dernier qui est vraiment le plus infime des actes de connaissance sensible externe, doit être rattaché lui-même aux actes biologiques de la vie végétative. Wundt en convient, il reconnaît de plus que la doctrine traditionnelle de l'union substantielle de l'âme et du corps, l'*animisme*, indiquant la relation qui lie les phénomènes conscients aux actes végétatifs est, plus qu'aucune autre théorie, conforme aux faits d'expérience.

Voici les propres expressions de Wundt :

> Il ne faudra pas méconnaître que, quand il s'agit de rattacher les phénomènes de conscience aux phénomènes biologiques généraux, l'animisme est plus conforme aux faits d'expérience que négligent les autres théories [1]).

II.

INFLUENCE DE L'AGNOSTICISME DE WUNDT EN PSYCHOLOGIE.

Supériorité de l'animisme. — Le principe de priorité de l'interne. — Idéalisme agnostique.

Il semblerait dès lors, qu'au nom de l'autorité scientifique des faits, Wundt va se rendre à la théorie scolastique de l'animisme ; appelant animisme la doctrine traditionnelle,

[1]) *Grundzüge der Physiolog. Psychol.* Vol. II, chap. XXIII, § 3, in fine.

il la définit *la doctrine qui considère l'âme comme principe de la vie.* [1])

Wundt le reconnaît. S'il est certain que les phénomènes conscients sont liés entre eux selon les lois qu'analyse son livre récent, d'autre part, il n'est pas moins certain que toute la vie sensitive doit être rattachée à son tour à la vie végétative et ne peut en être séparée.

Qu'un développement psychique, dit-il, se présente uniquement sur la base fondamentale des phénomènes de la vie physique, c'est aussi certain que la connexion des processus psychiques et physiques, trouvée par la psychologie dans toutes ses recherches [2]).

Si néanmoins Wundt suspend son jugement, s'il reste dans le doute, évitant de conclure en faveur de la théorie scolastique que *les faits* lui prouvent être exacte, c'est au nom d'une thèse d'idéologie agnostique : cette idéologie pouvait seule empêcher Wundt d'être scolastique. Une idéologie est, en effet, admise *a priori* par Wundt, à savoir que l'expérience interne, selon lui, précède l'expérience externe ; c'est notamment au nom de ce principe que Wundt rejette le matérialisme et le spiritualisme *a priori* de Descartes.

Cet insuccès (du matérialisme) provient, dit-il, de l'erreur incurable de la théorie de la connaissance que le matérialisme commet déjà dès ses premiers pas quand il veut construire ; or, *l'expérience interne a la priorité sur* toute expérience externe [3]).

Au nom du même principe, Wundt rejette le *spiritualisme a priori* de Platon, Descartes, Leibniz.

1) *Op. cit.*, ibid.
Cette acception du mot animisme convient au système aristotélicien et ne désigne pas ici l'animisme de Stahl et de l'école de Montpellier. Voyez en ce sens Remer *Summa* 1895, vol. alt. sub nº 203. Sententia quam tuemur audit animismus. Longe tamen distamus ab illis *vitalistis* seu *animistis* qui plantarum principium vitale comminiscuntur ut spiritum quemdam seu vim simplicem operantem independenter a viribus mechanicis, physicis et chimicis.

2) *Ibid.*

3) *Ibid.*, Matérialisme, p. 504, trad. fr.

Si nous reconnaissons, dit-il, que *seulement l'expérience interne est pour nous immédiatement certaine*, ceci implique en même temps que toutes ces substances, auxquelles le spiritualisme attache, lie l'expérience interne et externe, sont extrêmement incertaines ; car elles ne nous sont données par aucune expérience [1]).

Au nom de ce faux principe idéologique, Wundt, après avoir rejeté le matérialisme et le *spiritualisme a priori*, les rejette en outre tous deux comme contraires aux faits d'expérience.

Et c'est précisément ce qui, aux yeux de Wundt, fait la supériorité incomparable de l'animisme sur le matérialisme et sur le *spiritualisme a priori*. En effet, le matérialisme et le spiritualisme doivent, selon lui, être rejetés pour *deux* raisons : la première, c'est qu'ils sont contraires à l'expérience scientifique et aux faits certains ; la seconde, c'est qu'ils sont contraires au principe de la priorité idéologique de l'interne sur l'externe. Or, l'animisme aux yeux de Wundt est conforme aux faits et ne doit être, selon lui, rejeté que pour *une seule* raison, à savoir comme violant le dit principe de la priorité de l'interne.

Wundt considère que cette doctrine l'emporte sur le *spiritualisme a priori* et sur le matérialisme, en cela qu'au moins cette doctrine scolastique est entièrement conforme aux faits. Wundt, qui est devenu par le fait de son principe de la priorité de l'interne un agnostique convaincu, espère néanmoins voir se lever le jour où l'animisme satisfera à la priorité de l'interne ; ce jour-là Wundt se retrouvera animiste, non plus à moitié, mais pour tout de bon. En résumé donc, cette théorie scolastique, qui déjà se représente à lui avec la confirmation des faits, heurte encore son système idéologique ; il le note soigneusement, et l'exprime avec une entière netteté. En même temps, ce qui plus est, il a la franchise d'exprimer qu'il ne désespère pas de la doctrine animiste.

Si, dit-il, l'animisme ne nous a pas encore donné une théorie soutenable des phénomènes de la vie, cela ne veut pas dire qu'il n'y arrivera jamais.

[1]) *Ibid.*, Spiritualisme, p. 508.

Cependant nous exigerions d'une pareille théorie, non seulement de concorder avec l'expérience, mais d'éviter les fautes de la théorie de la connaissance, qui sont cause que le matérialisme, comme le spiritualisme, du moins sous leurs formes actuelles, ne résistent pas à la critique.

C'est le fondement de cet espoir ainsi exprimé que nous examinerons dans le paragraphe final de la présente note.

III.

CRITIQUE DU SYSTÈME. — CONCLUSION.

Le principe de la priorité de l'interne et la scolastique. — Idéalisme irrémédiable. — Conclusion : Wundt contre le matérialisme et le spiritualisme a priori.

Wundt a tort d'espérer une forme nouvelle qui rende l'animisme conforme à son idéologie à lui. Il peut regretter de n'être pas d'accord avec cette doctrine animiste, qui lui apparait comme une terre promise de certitude scientifique basée sur l'évidence des faits ; mais il ne peut s'en prendre qu'à lui-même d'être retenu encore loin de ce Chanaan. Ce qui le retient, c'est en réalité sa fausse idéologie.

Entendez Wundt proclamer : *que le monde ne se compose que de nos représentations* [1]). Il n'y a pas moyen d'être plus net à proclamer l'idéalisme de Berkeley. Mais cet idéalisme, où Wundt l'a-t-il puisé ? Évidemment dans cette inexacte analyse de l'expérience consciente qui lui fait admettre la précession, et l'antériorité absolue de l'expérience interne.

En réalité, comme le démontrent soigneusement les scolastiques, pas de sensation interne qui ne suppose une sensation *externe* antérieure à elle.

1) *Grundzüge.* 2d vol. in initio.

*
* *

Le but que nous nous sommes proposé dans cet article, a été de montrer comment Wundt peut être considéré, sinon comme un allié de la scolastique, du moins comme un auxiliaire de réelle valeur. Avec la scolastique, il montre que les faits scientifiques sont, à n'en pas douter, en faveur de la théorie de l'union substantielle de l'âme et du corps.

Contre elle, il est vrai, il nie la valeur des faits. La thèse d'idéalisme pur le pousse à la suite de Descartes, Locke et Berkeley.

ARMAND THIÉRY.

Bulletins bibliographiques.

I.

Les Récents Travaux sur l'Histoire de la Philosophie médiévale.

Les travaux sur l'histoire de la philosophie médiévale se multiplient. Nous nous proposons, dans cette première étude, de consigner les résultats de quelques récentes publications. Ce ne sont plus seulement des chercheurs isolés, mais des groupes qui se sont mis à l'œuvre. Il nous suffira d'en signaler deux aujourd'hui : la savante école de M. Baeumker, professeur à l'université de Breslau, et la plus récente *Société de Scolastique médiévale*, fondée à Paris par M. Picavet, maître de conférences à l'école des Hautes Études.

I.

Un des buts que se propose M. Picavet est de déterminer quelle influence revient, dans la synthèse scolastique, aux doctrines autres que celles d'Aristote.[1]) Tel est notamment le point de vue de l'ou-

[1]) La bibliothèque de scolastique médiévale comprend actuellement :
F. Picavet, *L'histoire des rapports de la théologie et de la philosophie* (Colin, 1888) ; *De l'origine de la scolastique en France et en Allemagne* (Leroux, 1888) ; *Le mouvement néo-thomiste et les travaux récents sur la scolastique* (Revue philosophique, 1892, 1893, 1896) ; *La scolastique* (Colin, 1893) ; *La science expérimentale au XIIIe siècle* (Bouillon, 1894) ; *Galilée, destructeur de la scolastique, fondateur de la science et de la philosophie modernes* (Fontemoing, 1895) ; *Abélard et Alexandre de Hales, fondateurs de la méthode scolastique* (Leroux, 1896) ; *Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalk, de Raban Maur, d'Hincmar et de Jean Scot* (Picard, 1896) ; *La renais-*

vrage de M. J. Philippe sur les destinées de Lucrèce et, par son intermédiaire, de l'Épicuréisme, dans l'histoire de la théologie chrétienne médiévale. [1]) Ennemi des croyances superstitieuses et polythéistes, Lucrèce est cité, maintes fois, par les théologiens des premiers siècles ; mais saint Ambroise et saint Jérôme dénoncent l'Épicuréisme comme une doctrine dangereuse et erronée (p. 11). Au IVe siècle, Lucrèce est presque oublié; Boèce et Cassiodore le passent sous silence (p. 17). Cependant on retrouve son influence chez Isidore de Séville et Bède le Vénérable, à qui M. Philippe rattache ce qu'il appelle le " bon „ et le " mauvais „ Épicuréisme. Les *Étymologies* d'Isidore de Séville, — une vaste compilation qu'on pourrait appeler le *Larousse* du moyen âge, — citent volontiers la théorie Épicuréenne sur les éléments primitifs des choses et les phénomènes naturels. Encore plus marquée s'accuse l'influence de Lucrèce sur Rhaban Maur, qui doit à Épicure une théorie bizarre sur la corporéité de tout être autre que Dieu, donc aussi de l'âme humaine (p. 58). *Nihil incorporeum et invisibile in natura credendum nisi solum Deum... Creatura omnis corporea.* Il est vrai que la corporéité des êtres intellectuels est d'une nature différente de celle de la matière.

Telle, l'attitude que M. Philippe appelle le " bon Épicuréisme „ ou l'Épicuréisme accommodé à la théologie chrétienne. Le " mauvais „ est celui dont on ne parle point ou peu, comme chez Bède et Alcuin, ou bien celui dont on se sert pour rompre une lance contre le christianisme. Car au Xe siècle, l'hérésie des Cathares enseignait le fatalisme, la corporéité des âmes, en s'inspirant de Lucrèce (p. 66).

M. Philippe est porté à exagérer l'influence de la philosophie épicuréenne au moyen âge. Lucrèce est poète, et l'on sait la faveur dont jouissent, chez les grammairiens et les érudits, les formules versifiées de l'antiquité. M. Philippe reconnaît lui-même qu'on ne possédait de Lucrèce qu'une centaine de vers épars, où les clercs du moyen âge trouvaient des solutions souvent incohérentes sur les problèmes de la philosophie (p. 20). Ceux qui lui firent le plus large

sance des études scolastiques (Revue bleue, 1896) ; *Roscelin, philosophe et théologien* (Imprimerie nationale, 1896) ; *Gerbert* (Leroux, 1897).

Jean Philippe, *Lucrèce dans la théologie chrétienne du IIIe au XIIIe siècle, et spécialement dans les écoles carolingiennes* (Leroux et Alcan, 1896).

L. Grandgeorge, *Saint Augustin et le néo-platonisme* (Leroux, 1896).

[1]) *Lucrèce dans la théologie chrétienne du IIIe au XIIIe siècle et spécialement dans les écoles carolingiennes* (Extr. de la Revue de l'Histoire des Religions, 1895-1896) 73 p.

accueil sont Isidore de Séville et Rhaban Maur, deux grands compilateurs du prémoyen âge dont l'unique souci a été de recueillir sur les matières les plus disparates le maximum de renseignements. La plupart ont cité Lucrèce de seconde ou de troisième main, et plus d'un, sans savoir ce qu'étaient Épicure et l'Épicuréisme.

L'Épicuréisme, on vient de le voir, fournit des arguments à des doctrines hétérodoxes. En effet, dès le début du moyen âge, l'Église eut à lutter contre de nombreuses tentatives hérésiarques. Dans ces discussions, que la foi religieuse rendait retentissantes, il faut chercher l'origine de plus d'un problème philosophique. C'est ainsi que la controverse Paschasienne sur la présence réelle de Jésus-Christ dans la sainte Eucharistie, donne naissance aux dissertations sur la substance et l'accident; la querelle de la prédestination soulève les problèmes de la liberté dans ses rapports avec la grâce ; plus tard, le trithéisme suggère la discussion des notions de nature, d'individu, de personne.

M. Picavet consacre, dans le *Compte rendu de l'Académie des sciences morales et politiques*, une courte étude à la querelle de la prédestination, *Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalk, de Raban Maur, d'Hincmar, et de Jean Scot* [1]). Gottschalk admet une double prédestination absolue, celle des bons et des méchants ; tour à tour il est combattu par Raban, archevêque de Mayence, Hincmar de Reims, le diacre Florus de l'Église de Lyon, finalement par le célèbre Jean Scot Erigène qui émit une théorie non moins dangereuse que celle qu'il se donnait pour mission de réfuter.

Ratramne de Corbie, Servat Loup de Ferrières prennent le parti de Gottschalk ; tandis qu'adversaires et amis de Gottschalk se liguent contre Scot Erigène. L'émoi est général en Gaule, et les soulèvements du IXe siècle font songer à ceux que provoquèrent les doctrines analogues de Jansénius au XVIIe siècle. M. Picavet fait vivre tous ces personnages, mais sur leurs théories il n'apprend rien qui ne soit déjà connu. La conclusion seule est intéressante et mérite une mention : il est faux, comme on l'a dit et répété, que la renaissance carolingienne n'ait pas survécu à la destruction de l'empire de Charlemagne, car la querelle de la prédestination se vide entre des contemporains de Charles le Chauve, et elle accuse la vitalité de la pensée médiévale au IXe siècle. C'est d'ailleurs Charles le Chauve qui a attiré

1) Paris, Picard, 1896; 28 p.

à sa cour Jean Scot Erigène, un des hommes les plus savants du prémoyen âge, dont l'influence s'étend bien au-delà de son temps.

Après Charles le Chauve, durant le xe siècle, l'œuvre de reconstitution de la pensée occidentale se ralentit, mais n'est point interrompue. Elle trouve un pionnier dans la personne de Gerbert, " le pape-philosophe „, à qui M. Picavet vient de consacrer un tout récent ouvrage [1]).

La légende s'est emparée, au moyen âge, de tout personnage saillant; elle affuble ses héros — ou plutôt ses victimes — au point de les rendre méconnaissables. L'étendue des connaissances de Gerbert et leur répercussion sur sa politique ont vivement frappé ses contemporains et ses successeurs. Il a suscité de vives admirations ; puis, par un singulier retour, on en fait l'allié du démon, l'instigateur des choses mauvaises ; pendant plusieurs siècles des accusations graves pèsent sur sa mémoire, et des historiens contemporains, voire même un poète, Victor Hugo, les reproduisent, malgré le démenti formel des documents authentiques (chap. VI). M. Picavet fait œuvre de justice et de vérité en substituant l'histoire à la fiction : Gerbert apparaît, d'après les sources, entouré d'une auréole de grandeur, " professeur incomparable, l'égal au moins de tous les maîtres, dont le succès fut incontesté au moyen âge „," penseur original „ (p. 219) qui, de sa philosophie compréhensive, " a fait sortir une morale et une politique où il réunit ce qu'il y a de meilleur dans la pensée antique et dans le christianisme. „ (p. 220)

Avec un très grand luxe d'érudition, M. Picavet reconstitue la carrière de son héros (ch. II, III), que lui-même résume en ces termes : " D'origine obscure, il est d'abord moine à Saint-Géraud d'Aurillac, puis, pendant trois ans, il étudie dans l'Espagne chrétienne, auprès du comte Borel et de l'évêque Hatton. En Italie, le pape Jean XIII admire son " industrie „ et son amour de l'étude ; l'empereur Otton Ier lui fait enseigner les mathématiques à sa cour. Scolastique, à Reims, il est célèbre, non seulement dans les Gaules, mais en Germanie et " jusqu'à l'Adriatique et à la mer Thyrrhénienne „. Otton II, qui l'entend plusieurs fois, lui donne l'abbaye de Bobbio, une des plus riches de l'Italie. Il ne peut s'y maintenir après la mort de l'empereur et revient à Reims, où il est le collaborateur d'Adalbéron. Avec lui,

[1]) Gerbert. *Un Pape philosophe*, d'après l'histoire et d'après la légende. — Paris, Leroux, 1897, p. xi-227.

Il défend le jeune Otton III contre ceux qui veulent le dépouiller et substitue, en France, les Capétiens aux Carolingiens; c'est lui, disent même ses ennemis," qui fait et défait les rois „. Archevêque de Reims et archi-chancelier de France, il lutte contre Jean XV, qui veut rétablir son prédécesseur Arnoul. Abandonné par le roi Robert, il quitte la France et se rend en Germanie, où il est le maître et le conseiller d'Otton III. Par lui, il devient archevêque de Ravenne, puis pape, sous le nom de Sylvestre II. Il essaye alors de réaliser l'unité du monde catholique, par la collaboration du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, et rattache, à l'Église, des domaines nouveaux. Le " pape-philosophe „, comme l'appelle Adalbolde, " meurt en 1003, laissant un grand nom et le souvenir d'une prodigieuse fortune, à laquelle l'homme n'avait pas été inférieur „ (Préface, p. VII).

M. Picavet a réussi à mettre en lumière la grande figure de Gerbert d'Aurillac : il est brillant professeur, car il possède à fond le *trivium* et le *quadrivium*. L'historien Richer, qui nous a laissé le programme de ses leçons (*quem ordinem librorum in docendo servaverit)* nous apprend qu'en dialectique, il commente plus d'ouvrages aristotéliciens qu'aucun de ses prédécesseurs ; et, un siècle plus tard, saint Anselme, Roscelin et Guillaume de Champeaux ne connaissent rien de plus des œuvres du Stagirite (p. 72). Aux œuvres de dialectique, Gerbert joint la lecture des poètes et des rhéteurs, et quand ses élèves sont rompus à la rhétorique, il les confie à un autre maître, pour les rendre plus aptes à discuter. Non moins remarquable est son enseignement des mathématiques, de l'astronomie, de la musique. Gerbert fait école, et pour s'en assurer, il suffit de jeter un coup d'œil sur la longue liste des élèves formés à ses leçons.

Mais Gerbert n'est pas qu'un simple pédagogue ; il est à la fois érudit, orateur, écrivain, savant, mathématicien, astronome, physicien : il nous suffira de parler ici du philosophe.

Il est regrettable qu'on ne possède, au sujet des doctrines philosophiques de Gerbert, que le récit d'une joute philosophique avec Otric, dans la version de Richer, et deux opuscules de Gerbert, le *libellus de rationali et ratione uti*, et le *de corpore et sanguine Domini*, ce dernier d'ailleurs plus occupé de théologie que de philosophie.

La philosophie est la science des choses divines et humaines ; avec Boèce et Victorinus, Gerbert la divise en théorique et pratique, distinguant dans la philosophie théorique la physique, la mathématique, la théologie " intellectible „ ; dans la philosophie pratique,

l'éthique, l'économique et la politique. C'est la division d'Aristote, moins la poétique (p. 146). La discussion avec Otric et le *de rationali et ratione uti* agitent presque exclusivement des problèmes de logique formelle, relatifs à la prédicabilité, et à l'extension et à la compréhension des termes du jugement. Nous ne connaissons Gerbert que comme dialecticien. A-t-il voulu se prononcer sur la valeur métaphysique des universaux ; est-il réaliste outré comme le croit M. Hauréau [1]) ? A regarder les textes, il paraît malaisé de répondre catégoriquement. Les expressions du chap. II du *de rationali et ratione uti* qu'invoque M. Hauréau, ne nous semblent pas péremptoires ; d'autre part, M. Picavet remarque à bon droit que Gerbert souscrit à la distinction aristotélicienne de la substance première ou individuelle et de la substance seconde ou universelle (p. 149). Comme nous le dirons plus loin, même à l'époque de Roscellin, les solutions du problème des universaux ne sont pas nettement définies. Elles ne le sont — et elles ne pouvaient l'être — qu'au jour où l'on tient compte de la face psychologique du problème. Aussi ne pouvons-nous nullement admettre avec M. Picavet, que Gerbert " *a discuté à tous les points de vue*, et *complètement traité* un problème indiqué et non résolu par Porphyre ; qu'il a ainsi doublement montré la voie à ceux qui, un siècle plus tard, abordèrent la question des universaux „ (p. 158). Par contre, il est intéressant de remarquer chez Gerbert, la lente infiltration de la métaphysique, qui conduira la scolastique à la gloire (notion de la substance, p. 149 ; de la cause, p. 147 ; de l'acte et de la puissance, p. 154).

Moraliste, Gerbert fait bon accueil à quelques doctrines stoïciennes, à raison de leur parenté avec le christianisme. Si sa morale est fragmentaire et spéciale, elle est, d'autre part, solidaire de sa politique. Car Gerbert est de ceux pour qui la philosophie est la suzeraine de la vie pratique, comme de la vie spéculative. De même que dans " l'arbre de Porphyre „ l'individu est subordonné à l'espèce spécialissime, de même tous les chrétiens réalisent l'unité de l'Église (p. 150). Gerbert " donnerait sa vie afin de maintenir unie l'Église du Seigneur „ (p. 173).

Élevé au trône pontifical, Gerbert rêve de réaliser l'union de l'Église et de l'État. L'évêque et le pape ont été à la hauteur du savant et du philosophe ; ils révèlent " un grand caractère „ dont son historien parle avec respect et admiration. " De même qu'il demande à la

[1]) *Histoire de la Philosophie scolastique*, I. 218.

raison et à la foi d'éclairer l'intelligence, au stoïcisme et au christianisme de diriger la volonté, pour rendre l'individu plus instruit et meilleur, il veut que le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, étroitement unis et conservant leurs droits réciproques, fassent régner, dans le monde chrétien, la paix si nécessaire aux laïques et aux clercs, pour accomplir leur œuvre en cette vie, et mériter, dans l'autre, les récompenses promises par le Seigneur à ses élus. Et ce n'était pas une utopie pure et simple, que poursuivait " le pape philosophe „. Car nous voyons, de nos jours, un souverain pontife, que les catholiques révèrent et dont les incroyants reconnaissent la haute intelligence, essayer, dans une société où les catholiques sont mêlés à des chrétiens de confessions différentes, à des représentants d'autres religions et même à des penseurs libres, qui ont rompu avec toute croyance, d'établir une conciliation entre les choses civiles et les choses religieuses, en recommandant, au sens à peu près où Gerbert l'entendait, de rendre à l'État — quelle que soit sa forme — ce qui lui est dû, comme on rend à Dieu ce qu'on lui doit „ (p. 220).

Gerbert était, pour ainsi dire, le seul philosophe du xe siècle. Au xie siècle les " joutes dialectiques „ se multiplient. C'est l'époque où brillent Fulbert de Chartres, S. Anselme de Cantorbéry, Lanfranc, Roscelin de Compiègne et d'autres.

M. Picavet a consacré à Roscelin de Compiègne une monographie, très courte il est vrai, mais remplie de renseignements précieux [1]. On a grandi cet homme, on a exagéré son rôle dans l'histoire des idées, en le considérant comme un des premiers représentants du *nominalisme*,[2] et un des plus turbulents hérétiques de son temps. Ici encore

[1]) *Roscelin, Philosophe et Théologien d'après la légende et d'après l'histoire.* Paris, imprimerie nationale, 1896. In-8o de 26 pages.

[2]) Suivant une hypothèse, émise par Du Boulay et reprise par M. Clerval (*Les Écoles de Chartres au moyen âge du Ve au XVIe siècle*, Chartres, 1895, p. 121 et suiv.), Roscelin aurait eu comme maître, dans la *sententia vocum* un écolâtre chartrain, Jean le Médecin ou Jean le Sourd, disciple de Fulbert de Chartres et médecin de Henri Ier. M. Clerval s'appuie sur un texte d'un chroniqueur du xie siècle : " In dialectica hi potentes extiterunt sophistae : Joannes qui eamdem artem sophisticam vocalem esse disseruit : Robertus Parisiensis, Roscelinus Compendiensis, Arnulphus Laudunensis. Hi Joannis fuerunt sectatores. „ D'autres croient que ce Joannes n'est autre que Jean Scot Erigène. Sur cette même question, voir un article du P. Mandonnet : *Jean Scot Erigène et Jean le Sourd* (*Revue Thomiste*, juillet 1897). Il semble difficile de se rallier à l'une ou à l'autre de ces assimilations.

nous rencontrons les mystifications désastreuses dont la légende entoure ses héros au moyen âge. M. Picavet a le grand mérite d'avoir rassemblé tous les documents qui se rapportent à l'œuvre théologique et philosophique de Roscelin ; il a cité dans leur entièreté des textes classiques qu'on s'était habitué à mutiler et à frustrer ainsi de leur interprétation intégrale (par exemple, p. 8, un texte de S. Anselme); de plus, il a mis en lumière quelques passages nouveaux dont on n'avait pas suffisamment tiré parti avant lui (p. 9, et p. 14 une lettre de Roscelin). En soumettant ces documents authentiques à une analyse sévère, M. Picavet a reconstitué les données certaines de la vie de Roscelin (p. 24) ; il a mis au point les exagérations dont de récents historiens même se font encore l'écho, et surtout il a essayé de caractériser le rôle théologique et philosophique du moine de Compiègne.

Nous signalerons les principales conclusions de M. Picavet relatives aux doctrines de Roscelin, en indiquant les réserves que nous croyons devoir y apporter.

C'est avant tout le théologien que M. Picavet interroge. On sait qu'il a été accusé d'hérésie par ses contemporains et ses successeurs. S. Anselme s'est ému de son trithéisme; sur son invitation, Foulques, évêque de Beauvais, convoqua à Soissons un concile qui le mit en demeure de retirer la doctrine qu'on lui imputait. Roscelin la réprouva. Plus tard cependant, il se remit à défendre ses premières idées et s'attira de la part de S. Anselme, et surtout de la part d'Abélard de sanglants reproches. La lettre du moine Jean à S. Anselme (p. 3) ; celle de S. Anselme à Foulques ; les textes d'Abélard présentent tous, dans cette même formule essentielle, le raisonnement de Roscelin : les trois personnes divines sont trois choses réciproquement indépendantes l'une de l'autre, à la façon de trois anges. *Roscelinus clericus dicit in Deo tres personas esse tres res ad invicem separatas, sicut tres angeli.* Cependant, pour sauver le dogme de la Sainte Trinité, Roscelin admettait que les trois personnes divines n'avaient qu'*une* volonté, *une même* puissance, *ita tamen ut una sit voluntas et potestas.* Sinon, il faudrait dire que le Père et le Saint-Esprit se sont incarnés en même temps que le Fils, ce qu'il refuse d'admettre, *aut Patrem et Spiritum sanctum esse incarna-*

Le P. Mandonnet remarque à bon droit que l'expression *ars sophistica vocalis* ne désigne pas nécessairement une théorie nominaliste, mais n'est qu'une des désignations de la science dialectique ou logique, indépendante, comme telle, des solutions du problème des universaux.

tum. Si l'usage le permettait, ajoutait Roscelin, on pourrait dire en vérité qu'il y a trois dieux, *et tres deos vere posse dici si usus admitteret* [1]).

Nous nous abusons étrangement, ou ces textes traduisent le trithéisme le plus caractérisé. Tel est bien l'avis des contemporains, et nous comprenons leur émoi. Certes, Roscelin n'a pas été *condamné*, comme l'observe M. Picavet (p. 25), mais il a retiré sa doctrine, intimidé par la menace d'une excommunication. La conversion était peu sincère, puisqu'un de ses correspondants, Yves de Chartres, nous en avertit dans une lettre citée par M. Picavet (p. 10). Quoi qu'il en soit, les textes ont aujourd'hui encore leur signification. On n'en peut point déduire, ce semble, la conclusion de M. Picavet : " Enfin, ce que nous connaissons de sa doctrine (de Roscelin) ne nous autorise pas à y voir une hérésie „ (p. 25).

Entremêlée aux controverses que nous venons de signaler, M. Picavet aborde une autre question relative à la théologie de Roscelin : quel rapport y a-t-il entre sa théologie et sa philosophie ? Son trithéisme est-il une application de son nominalisme ? On l'a généralement cru jusqu'ici. La question est susceptible d'être décomposée : quel a été sur cette répercussion l'avis des contemporains de Roscelin ? — Que faut-il en penser après un examen critique des textes qui nous renseignent sur la personnalité philosophique du moine de Compiègne ?

M. Picavet s'est principalement attaché à la première question, dont la portée est purement historique, et nous reconnaissons volontiers qu'une étude attentive du texte et du contexte (pp. 8, 11 et 13), l'a conduit à une solution différente de celle qui est généralement admise. " Anselme, dit-il, crut que des nominalistes ne pouvaient comprendre la théorie orthodoxe de la Trinité, mais il n'a pas dit que Roscelin fut trithéiste, parce qu'il était nominaliste. Abélard a établi, par déduction, que la dialectique de Roscelin devait aboutir à l'hérésie, mais non que Roscelin a fait sortir sa doctrine de la Trinité de son nominalisme „ (p. 26). Et si nous comprenons bien M. Picavet, lui-même n'admettrait pas que la doctrine théologique de Roscelin fût une *application* de son nominalisme.

[1]) M. Picavet lit le texte comme suit : " ..... ita tamen ut sit una voluntas et potestas ; aut Patrem et Spiritum sanctum esse incarnatum et tres deos vere posse dici si usus admitteret. „ Nous croyons le raisonnement plus logique en ne mettant aucune ponctuation entre *Voluntas et potestas* et *aut Patrem* etc. Par contre, il serait préférable de mettre le point et virgule avant *et tres deos* qui traduit une idée nouvelle.

Nous ne pouvons nous ranger à cette manière de voir. A considérer dans son ensemble l'œuvre de Roscelin, un lien logique inévitable nous semble relier les pensées du théologien à celles du philosophe. Ce lien n'apparaît-il pas dans le texte rapporté plus haut : Si les trois personnes divines ne forment qu'un Dieu, toutes trois se sont incarnées, ce qui est inadmissible ? Il y a donc trois substances divines, trois divinités, *comme il y a trois anges, parce que chaque substance constitue une individualité.* Nous dirons à l'instant quelques mots de ce nominalisme, mais en finissant remarquons que, même au point de vue historique, M. Picavet ne peut tirer de son ingénieuse argumentation aucune conclusion certaine. De ce que, dans les textes qu'ils nous ont laissés au sujet de Roscelin, ni Othon de Frisingen, ni S. Anselme, ni Abélard n'ont songé à *affirmer positivement* que le trithéisme de Roscelin est un corollaire de son nominalisme, il ne s'ensuit pas qu'ils l'aient *nié formellement.*

En quoi consistait le nominalisme de Roscelin ? M. Picavet se borne à dire qu'il était partisan de la *sententia vocum*, sans entrer dans de longs développements. Il eût été intéressant de connaître l'avis de l'auteur sur la portée historique d'une théorie dont on a trop longtemps exagéré la complexité. Pour apprécier à sa juste valeur la querelle des universaux dans les premiers siècles du moyen âge, il ne faut pas partir des solutions trouvées plus tard, mais poser les questions dans les termes où on les posait aux xe et xie siècles. Ces questions sont consignées dans une formule classique, celle de Porphyre : Les universaux sont-ils des choses ou ne sont-ils que des fictions, des mots? Les uns admettaient l'existence objective et formelle des espèces et des genres, ce sont les *réalistes ;* ils se rattachent à Scot Érigène. Les autres n'admettaient pas cette existence et considéraient les espèces et les genres, comme des mots ; ce sont les *adversaires des réalistes.* Il est remarquable que les textes se rapportant au " pseudo-nominalisme „ de Roscelin ne vont pas au-delà de cette affirmation générale. Roscelin est avant tout un critique, un démolisseur du réalisme. Les espèces et les genres ne sont pas des réalités existant par elles-mêmes ; comme telles ce sont des mots, car les substances individuelles seules existent. Voilà pourquoi, d'après S. Anselme, il a soutenu que la couleur n'existe pas indépendamment du cheval qui lui sert de suppôt, et que, comme telle, elle n'est pas dans l'ordre objectif. L'exemple de la maison, cité par Abélard, ne peut-il s'interpréter dans le même sens, si l'on songe que Roscelin ne l'emploie que sous forme de comparaison,

pour mieux expliquer sa doctrine sur l'inanité (objective) des espèces? (... *sicut solis vocibus species ita et paries adscribebat. Si quis autem rem illam, quae domus est...)* [1]) Tout au plus pourrait-on lui reprocher de mettre sur le même pied le tout logique et le tout réel.

Quoi qu'il en soit, si, comme nous le croyons, telle est la signification historique du système de Roscelin [2]), ce n'est pas, pour le défendre, qu'on peut être taxé de " nominalisme ". Il ne fait en effet que traduire une thèse à laquelle ont souscrit Aristote, S. Thomas, Leibniz et bien d'autres, et qui se trouve à la base du conceptualisme médiéval et du réalisme modéré du XIIIe siècle [3]).

M. Picavet a, dans une autre monographie [4]), poursuivi les travaux de Denifle [5]) et de Endres [6]) sur les origines de la méthode scolastique. Cette méthode, nous la voyons maniée de main de maître par S. Thomas d'Aquin. Le grand Docteur expose tour à tour le pour et le contre de chaque *quaestio*, puis dans une *responsio*, il en donne la solution. Et ce n'est qu'après avoir emporté l'adhésion du lecteur par des arguments décisifs, qu'il reprend, pour les réfuter, les objections de ses adversaires. Trop longtemps, remarque avec justesse M. Picavet, on a fait aux grands scolastiques et à S. Thomas en particulier, l'honneur d'avoir créé la méthode scolastique : c'est l'avis de M. Jourdain, c'est trop souvent celui des néo-thomistes (p. 16, n. 1). M. Picavet a raison. Cependant, nous croyons pouvoir lui faire remarquer que, parmi les néo-thomistes, plus grand, de jour en jour, est le nombre de ceux qui reconnaissent la part considérable qui, dans la synthèse thomiste, revient au passé.

C'est dans le *sic et non* d'Abélard que pour la première fois il peut être question d'une méthode scolastique. On y trouve consignés, à l'usage des débutants *(teneros lectores)*, tous les *textes* des Pères

1) Abélard, *De divis. et definit.*, p. 471, éd. Cousin.

2) Et de Jean le Médecin, si on se rallie aux conclusions de M. Clerval, v. p. 73, note 2.

3) Nous avons développé cette théorie historique dans les Archiv f. Gesch. der Philos. (IX. 4, 1896). *Le problème des universaux dans son évolution historique du IXe au XIIIe siècle.*

4) *Abélard et Alexandre de Halès, créateurs de la méthode scolastique* (Biblioth. des Hautes Études, sciences relig. vol. VII). Paris, 1896, p. 24.

5) Denifle. — *Die Sentenzen Abälards und die Bearbeitungen seiner Theologie vor Mitte des 12. Jahrhunderts (Arch. f. Litt. und Kirchengesch. d. Mittel.* T. I, 1885).

6) Endres. — *Ueber den Ursprung und die Entwicklung der schol. Lehrmethode. (Philos. Jahrb.* II, 1).

relatifs à une même question, et paraissant présenter entre eux quelque dissonance (p. 9). Abélard fit le même travail pour la dialectique, en dépouillant cette fois toutes les autorités religieuses et profanes dont il avait connaissance. Mais là se borne sa méthode, car il n'a rien fait pour résoudre *systématiquement* les apparentes contradictions. Les *Summae sententiarum* — citons celle de Hugues de St-Victor, de Robert Pulleyn, de Robert de Melun et surtout de Pierre Lombard [1]) — empruntèrent à Abélard sa méthode.

Mais le véritable créateur de la méthode scolastique est Alexandre de Halès. A lui revient l'honneur d'avoir mis en œuvre les matériaux infiniment riches et variés, transmis par les Grecs et les Arabes, tout en demandant ses arguments à la fois à la raison et à l'autorité. A lui l'honneur d'avoir adopté pour chaque problème des divisions nettes et d'avoir exposé des arguments sous forme syllogistique; — à lui surtout l'honneur d'avoir résolu les apparentes contradictions que contient une exposition parallèle du pour et du contre d'une question, en développant, dans ses *resolutiones,* un système coordonné de philosophie chrétienne, principalement basé sur le péripatétisme.

Nous nous rallions entièrement aux conclusions de M. Picavet. La comparaison entre l'œuvre d'Abélard et de Alexandre de Halès est bien menée. Peut-être eût-il convenu de caractériser davantage la méthode des *Livres de sentences,* pour montrer la place intermédiaire qu'ils occupent dans la formation de la méthode scolastique.

II.

M. Baeumker a entrepris, depuis 1891, une grande collection intitulée *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* [2]).

[1]) Nous venons de recevoir une dissertation de M. J. Kögel sur Pierre Lombard : *Petrus Lombardus in seiner Stellung zur Philosophie des Mittelalters.* Greisswald, 1897, p, 37. L'auteur ignore les travaux modernes sur la méthode scolastique. En parlant des universaux, il définit faussement les partis en présence, notamment le *réalisme,* auquel il rattache son héros.

[2]) La collection des ouvrages parus comprend : Band I. H. 1. — Dr Paul Correns : *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate.* Munster 1891. Preis : Mk. 2.00.

H. 2-4. — Clemens Baeumker : *Avencebrolis* (Ibn Gebirol.) *Fons Vitae. Ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino.* Fascicul I-III Monasterii 1892-95. Preis : Mk. 18.

Band II. H. 1. — Dr Matthias Baumgartner : *Die Erkenntnisslehre des Wilhelm von Auvergne.* Munster 1893. Preis : Mk. 3,50.

H. 2. — Dr Max Doctor. *Die Philosophie des Jozef (Ibn) Zaddik nach*

Nous avons déjà eu l'occasion de la signaler à nos lecteurs [1]; on nous permettra d'y revenir.

En voici les caractères, en même temps que les mérites principaux :

1° La publication de textes, la plupart inédits, suivant les récentes méthodes de la paléographie et de la critique diplomatique. Les descriptions des sources sont soignées, les manuscrits scrupuleusement collationnés, les *indices* richement documentés. Si on compare à ce point de vue les premiers fascicules aux derniers parus, on constate un souci grandissant de cet *apparatus* philologique.

Sont publiés jusqu'ici: le *de unitate* de D. Gundissalinus (Correns), le *de immortalitate* de D. Gundissalinus, et celui de Guillaume d'Auvergne (Bülow), l'important traité *Fons vitae* d'Avicembron (Cl. Baeumker).

2° Un luxe considérable de références et de notes, renseignant abondamment le lecteur sur les questions connexes, les alentours. Quelquefois cependant ces notes constituent des hors-d'œuvre — intéressants d'ailleurs — mais que l'on pourrait aisément supprimer sans nuire à l'interprétation des textes.

3° Une intelligence parfaite de la philosophie péripatéticienne et scolastique. Et ce n'est pas le moindre mérite de ces monographies. La langue de la scolastique arabe, juive et occidentale est une langue d'initiés. Au travers des formules vibrent des théories délicates qu'il s'agit de pénétrer, sous peine de fausser les idées qu'il s'agit

ihren Quellen, insbesondere nach ihren Beziehungen zu den lauteren Brüdern und zu Gabirol untersucht. Munster, 1895. Preis : Mk. 2.00.

H. 3. — Dr Georg Bülow : *Des Dominicus Gundissalinus Schrift Von der Unsterblichkeit der Seele, herausgegeben und philosophiegeschichtlich untersucht. Nebst einem Anhange, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris* (Auvergne), *De immortalitate animae.* Munster, 1897. Preis : Mark 5.00.

H. 4. Dr M. Baumgartner : *Die Philosophie des Alanus de Insulis, im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts dargestellt.* Munster, 1896. Preis : Mk. 5.00.

H. 5. (sous presse). — Dr Albino Nagy : *Al Kindi's Philosophische Abhandlungen.*

Le Band III contiendra les ouvrages suivants. H. 1. Domanski : *Die Psychologie des Numesius.* — H. 2. Cl. Baeumker : *Des Optikers Vitello Schrift über die Intelligenzen.*

En préparation, les *Impossibilia* de Siger de Brabant, des textes de Fridugise, Candide, Heiric d'Auxerre, la *Métaphysique* d'Avicenne.

1) V. *Revue Néo-Scolastique,* 1896, p. 333.

d'exposer. La moitié des historiens qui ont écrit sur l'histoire du moyen âge se sont trompés dans leur jugement, pour n'avoir pas compris l'économie du péripatétisme. — Il suffira de citer les innombrables méprises de M. Hauréau. Ces méprises sont bannies des travaux de M. Baeumker.

4° La filiation historique des diverses théories, voire même, des éléments d'une théorie philosophique. C'est l'œuvre colossale qui s'impose à l'heure actuelle. Il s'agit de suivre les répercussions que les auteurs du moyen âge ont exercées les uns sur les autres, afin de déterminer la part d'originalité qui revient à chacun d'eux.

Si nous nous attachons à l'ordre historique des matières traitées jusqu'ici dans les *Beiträge*, il convient de signaler avant tout une des dernières études parues, celle du Dr Baumgartner sur Alain de Lille. [1])

Le sujet est important, car Alain de Lille apparaît à un moment décisif. La scolastique est au tournant de son histoire, elle est à la veille de subir le contact de la littérature arabe. Alain appartient tout entier à la période qui finit avec lui, il résume ses efforts, il est, avec Jean de Salisbury, un des derniers représentants et un des esprits les plus compréhensifs du XIIe siècle. M. Baumgartner n'étudie que son œuvre intellectuelle, se réservant d'établir plus tard les événements de sa vie et l'attribution de ses œuvres [2]) (p. 2). Il nous suffira de noter ici les conclusions générales de l'œuvre, de caractériser sa méthode et de signaler ses plus intéressantes applications.

Quelle est la physionomie générale de l'œuvre d'Alain ? Réceptif avant tout, passif vis-à-vis de la grande masse d'idées qu'il manie, le philosophe lillois n'a pas édifié de synthèse personnelle, il se borne à recueillir et à concilier entre elles des théories d'origine et de tendance diverses. Esprit prompt, dialecticien consommé, Alain excelle à la polémique, et, chose plus rare, il revêt ses idées d'une livrée poétique qui fait de son œuvre le monument le plus remarquable de la littérature philosophique du XIIe siècle (pp. 6 et 7). Est-ce ce style imagé, souvent allégorique et trompeur qui a fait ranger Alain au

[1]) Band II, H. 4.

[2]) Avec Cl. Baeumker, *Handschriftliches zu den Werken des Alanus*. Philosoph. Jahrbuch, 1893, p. 163, et contrairement à Hauréau, *Hist. de la philos. scolastique*, I, 502, et *Notices et extr. de quelques manuscrits latins*, V, pp. 74-76 et 106, M. Baumgartner attribue à Alain de Lille l'important traité *Ars catholicae fidei*.

nombre des mystiques, par M. Hauréau et un grand nombre d'historiens ? Quoi qu'il en soit, M. Baumgartner récuse cette classification, le spéculatif Alain de Lille n'ayant rien de commun avec S. Bernard et les Victorins. Le philosophe lillois est plus près du platonisme de l'école de Chartres, mais ce platonisme est allié à des éléments aristotéliciens et néo-pythagoriciens, le tout transposé dans le christianisme. Alain connaît Platon par la traduction du *Timée*, les œuvres d'Apulée, Boèce, Bernard de Chartres et Guillaume de Conches; Aristote, par le grand initiateur du péripatétisme jusqu'au XIIe siècle, Boèce, qu'Alain place bien au-dessus du stagirite (pp. 8-11). Dans Boèce aussi on trouve le point de départ de quelques spéculations pythagoriciennes.

Il suffit de signaler la méthode suivie par M. Baumgartner pour en apprécier la valeur : exposer les théories philosophiques d'Alain de Lille, en les metttant dans leur cadre historique, montrer pour chaque élément doctrinal ses attaches avec le passé et avec le futur. L'analyse est conduite dans ses plus minutieux détails, car M. Baumgartner fait l'histoire d'une idée, même il poursuit une citation dans ses transvasements successifs. Peut-être abuse-t-il de temps à autre de son érudition, en surchargeant ses notes de renseignements inutiles au texte; mais on pardonne volontiers cet excès — si excès il y a.

Plus regrettable est la confusion logique que l'on remarque dans certaines classifications de l'auteur. Alain de Lille ne s'étant pas astreint à un ordre déterminé dans l'exposé de ses doctrines philosophiques, M. Baumgartner avait libre choix dans le groupement des matières traitées. On peut s'étonner, par exemple, de voir la question des universaux rangée au nombre des problèmes idéologiques, alors que l'auteur réserve un chapitre spécial à l'ontologie d'Alain de Lille.

La logique n'est plus, pour Alain de Lille, la suzeraine despotique des premiers siècles. Elle apparaît sous les traits d'une pâle jeune fille, épuisée par des veilles excessives (p. 17). Des théories logiques, la plus intéressante est sa conception méthodologique de la philosophie : Alain proclame les droits absolus de la méthode mathématique et déductive, dont il veut poursuivre les applications systématiques sur le terrain même des mystères théologiques. C'est dire qu'il subit l'influence d'Abélard, préférant l'argument de raison à l'argument d'autorité que l'on accommode trop facilement à des opinions contradictoires, *quia auctoritas cereum habet nasum, i. e.*

in diversum potest flecti sensum, rationibus roborandum est. Le mystère lui-même est soumis à la syllogistique serrée du philosophe; toutefois il reste fidèle à l'esprit de S. Anselme et de la vraie scolastique, et se sépare du rationalisme d'Abélard; car, si l'esprit peut découvrir les motifs de crédibilité, il ne pourrait les démontrer scientifiquement par ses propres forces (pp. 27-38).

C'est à la psychologie et à la métaphysique surtout que le docteur lillois réserve ses préférences. On est surpris de voir la part que la métaphysique aristotélicienne occupe dans ses spéculations. M. Baumgartner montre la signification de cette ontologie péripatéticienne, inspirée de Boèce, et ses différences avec l'ontologie péripatéticienne du XIIIe siècle. C'est, à notre avis, la partie la plus neuve et la plus intéressante de ce méritant travail. D'après Boèce, Alain connaît la doctrine aristotélicienne des catégories (p. 40), de la personnalité, des quatre causes de l'être. Signalons surtout une magnifique dissertation historique sur la théorie de la matière et de la forme telle qu'elle était conçue avant la découverte des grands traités aristotéliciens (p. 47). La matière pour Alain n'est pas l'indéterminé, le potentiel, mais une espèce de *chaos antiquum*, une masse mal formée, déjà existante et par conséquent déjà informée : une théorie qui avec celle d'Aristote n'a de commun que le nom. [1]) Quant à la forme, elle n'est pas le principe constitutif des choses, mais la *propriété* ou la *somme des propriétés* d'un être (p. 56) : cette conception, qu'Alain partage avec un grand nombre de ses prédécesseurs, accuse nettement l'application d'une théorie logique au domaine métaphysique. La doctrine de l'hylémorphisme pendant la première partie du moyen âge ne tire pas son origine de l'étude du processus cosmique et des changements substantiels, mais de l'opposition *logique du sujet et du prédicat des jugements* (p. 57). L'intelligence complète de la matière et de la forme, et de la théorie du devenir est l'apanage du XIIIe siècle.

Dirons-nous quelque chose du problème des universaux? M. Baumgartner remarque avec raison combien, au temps d'Alain de Lille, cette controverse s'est accalmée (p. 22). L'objet du concept universel est doué d'unité, mais l'essence est réellement multipliée dans chaque être individuel. *Non enim vere diceretur : Petrus est alius homo*

[1]) La notion de *potentia* est *essentielle* à la matière première dans la théorie d'Aristote. Tellement que, pour Aristote, les concepts de *puissance* et d'*acte* sont convertibles avec ceux de *matière* et de *forme* (Zeller. *Die Philosophie der Griechen*, II² 324 etc.) Aussi nous n'admettons pas avec M. Baumgartner que la théorie d'Alain est voisine de celle d'Aristote (p. 53).

quam Paulus, nisi alia humanitate esset homo quam Paulus. (Reg. 28, 635 B) Mais alors, convient-il encore de parler de l'" excessiv realistische Denkweise unseres Alanus „ ? (p. 25)

En psychologie, Alain ne fait que glisser sur le problème génétique de nos connaissances. Son attention est concentrée sur la nature de l'âme. Car il donne avant tout à son œuvre une allure polémique. A l'encontre des Cathares, il démontre l'immatérialité, la simplicité et l'immortalité de l'âme. A raison de sa fausse conception de la *forme* (v. p. h.), il n'admet pas que l'âme soit la forme, la " propriété „ du corps ; elle est substance indépendante, unie au corps suivant un *connubium*, une *copula maritalis*. Le lien qui les unit est le *nombre*, l'harmonie. C'est la conception augustinienne, mêlée de pythagoréisme, qui domine la doctrine d'Alain sur la nature de l'âme : l'aristotélisme n'y a aucune place.

Le *nombre* pythagoricien apparaît en général dans la Cosmologie du philosophe lillois comme le principe d'unité des éléments cosmiques, le fonds constitutif de l'ordre. Alain est nettement créationniste, sa théodicée est augustinienne, mais entre le Créateur et les êtres individuels, nous trouvons un être intermédiaire, la Nature, servante de Dieu, *Dei auctoris vicaria* (p. 77), une espèce d'âme du monde régissant l'univers. S'agit-il ici d'une réalité distincte, d'un être véritable, ou plutôt d'une personnification poétique des forces de la nature ? C'est cette dernière interprétation qui paraît la plus plausible, bien que M. Baumgartner ne s'exprime pas explicitement à ce sujet.

Alain de Lille est le dernier nom du XIIe siècle. Après lui, la scolastique entre dans une période de fiévreux enfantement d'idées : la découverte d'une foule d'ouvrages nouveaux fait faire à la science philosophique un pas décisif.

C'est à l'étude de ces premières infiltrations de l'arabisme dans la scolastique et à l'histoire des traductions arabo-latines léguées aux occidentaux par les savants d'Espagne, que l'école de M. Baeumker consacre ses recherches de prédilection.

Au milieu du XIIe siècle, de 1130 à 1150, l'archevêque Raymond de Tolède entretint un collège de traducteurs qui rendit à la science occidentale d'inappréciables services. Les plus célèbres sont Dominicus Gundissalinus, Jean David ou Avendeath, aussi appelé Johannes Hispanus, Gérard de Crémone. On leur doit des traductions des philosophes arabes et d'Aristote. Le *Fons vitae* d'Avicembron est

édité par M. Baeumker d'après la version de Gundissalinus et de Johannes Hispanus.

Nous avons sous les yeux les bonnes feuilles d'une étude de M. Albino Nagy, que M. Baeumker a eu la gracieuseté de nous envoyer récemment, et qui contiennent, édités pour la première fois [1]), quatre opuscules philosophiques d'Al-Kindî, *de intellectu, de somno et visione, de quinque essentiis, liber introductorius in artem logicae demonstrationis.* Ils n'existent plus dans l'original, mais dans des traductions latines dues à la plume de Gérard de Crémone et de J. Hispanus. — Notons d'ailleurs que le quatrième opuscule est un résumé des idées d'Al-Kindî, œuvre de jeunesse (p. XXIX) d'un de ses disciples, qui paraît n'être autre que le fameux Al-farabi. Le traité *de intellectu,* transmis sous un double titre et dans une double version latine, démontre qu'au IXe siècle déjà était en honneur chez les Arabes la quadruple division de l'intellect, telle qu'on la trouve chez Al-farabi et Averroès, à savoir l'intellect en puissance, en acte, l'intellect actif, l'intellect acquis (ἐπίκτητος) (p. XXII). Aux influences aristotéliciennes viennent se joindre celles du néo-platonisme, et il ne faut pas s'en étonner, si on songe qu'Al-Kindî a probablement remanié et réédité la célèbre *Théologie d'Aristote.* Le traité *de somno et visione* est un travail original d'Al-Kindî. Albert le Grand cite ce traité, en défigurant le nom de son auteur (par exemple Adaminin). D'ailleurs, le Dr Nagy lui-même le constate, il serait prématuré de déterminer l'influence exercée par Al-Kindî sur la scolastique juive et chrétienne, avant qu'on ne possède des éditions critiques des auteurs du moyen âge (p. XVI).

Si nous avançons dans la chronologie historique, nous rencontrons dans les *Beiträge,* la grande édition de M. Baeumker du *Fons vitae,* que nous avons déjà signalée et une dissertation de M. Max Doctor sur Josef Ibn Zaddik.

La personnalité de Josef Ibn Zaddik est assez peu connue. On sait qu'en 1138 il fut juge à Cordoue, et qu'il mourut en 1149 (p. 1). Son ouvrage principal est le *microcosmos* — titre qui fit fortune au moyen âge. Suivant le philosophe juif " il n'y a rien dans le monde qui ne trouve son analogue dans l'homme. L'homme, tout d'abord, ressemble au monde corporel, et nous trouvons en lui les quatre éléments et leurs propriétés. En effet, il passe du chaud au froid,

[1]) *Die Philosophischen Abhandlungen des Ja'qub Ben Ishâq Al-Kindî,* Munster 1897 *(Beiträge,* II, 5).

de l'humide au sec. Il possède la nature des minéraux, des plantes et des animaux ; il se forme et se désagrège comme le minéral, croît, se nourrit et se reproduit comme la plante, est doué de sensation et de vie, comme l'animal. Il a des ressemblances avec les propriétés de la nature ; sa stature est droite comme celle du térébinthe, ses cheveux ressemblent aux herbes et aux plantes, ses veines et ses artères aux rivières et aux canaux, ses os en saillie aux montagnes. De plus, il réunit les caractéristiques des animaux : brave comme le lion, il est timide comme le lièvre, patient comme le mouton, rusé comme le renard „ (p. 20).

Le *microcosmos* appartient à la première période de la philosophie arabo-juive ; il marque la transition entre le Kalam d'une part, ou la science religieuse que les Mutakallimun opposaient aux philosophes, et d'autre part l'aristotélisme juif, tel qu'il s'incarne dans Moïse Maimonide (p. 8). La théorie de la connaissance, la prédominance des théories physiologiques sur les théories psychologiques (p. 28), sa division tripartite de l'âme (p. 30), sa doctrine de l'âme cosmique et de l'émanation montrent la dépendance de J. Ibn Zaddik vis-à-vis de Ibn Gabirol (Avicembron) et des "frères de la vie pure „.

Nous avons cité plus haut les principaux traducteurs du collège de Tolède. Or, ces savants n'étaient pas de simples interprètes des œuvres arabes. Imbus du riche fonds d'idées qu'ils maniaient, plus d'un rédigea des ouvrages originaux qui parvinrent à la connaissance des scolastiques.

C'est le cas de Dominicus Gundissalinus, dont la personnalité philosophique a été mise en lumière par MM. Correns, Bülow (B^d I, 1 et II, 3) et Baeumker [1]).

Gundissalinus est l'auteur de cinq traités : 1° *de divisione philosophiae ;* 2° *de immortalitate animae ;* 3° *de processione mundi ;* 4° *de unitate ;* 5° *de anima.* Les deux premiers traités semblent antérieurs aux autres, car à l'encontre de ces derniers, ils ne contiennent pas d'emprunts au *Fons vitae,* traduit par Gundisalvi.

M. Correns a établi l'attribution du *de unitate.* Ni Alexandre d'Aphrodisias, ni un Arabe (p. 14), ni Boèce (p.15), ne peuvent être auteurs de cet opuscule. Une étude doctrinale démontre qu'il est postérieur à la traduction du *Fons vitae* (p. 21), à qui il emprunte plus d'une citation littérale. Rien d'étonnant, puisque Dominicus Gun-

[1]) Cl. Baeumker. *Les écrits philosophiques de Dominicus Gundissalinus (Revue Thomiste,* janvier 1898).

dissalinus a collaboré à la traduction de l'œuvre du philosophe juif. M. Correns trouve, dans l'analogie que présente le *de unitate* avec les autres doctrines de Gundissalinus, un dernier argument en faveur de sa thèse.

Bien qu'on retrouve dans le *de unitate* certaines thèses favorites d'Avicembron (telle la composition substantielle des êtres suprasensibles, p. 19), la signification générale de l'opuscule ne participe en rien à la métaphysique panthéiste du philosophe juif, et jamais l'œuvre de Gundissalinus n'a pu servir de modèle au panthéisme de David de Dinant. En effet, la théorie de l'émanation, reprise par Avicembron aux néo-platoniciens, n'a pas le sens d'une effusion substantielle, mais d'une participation créatrice générale, sur le sens de laquelle Gundissalinus ne nous donne d'ailleurs pas de détails (p. 47). Nous retrouvons dans le *de unitate* des vestiges de néo-platonisme, dont la présence s'explique par le contact avec l'arabisme. Mais ces idées néo-platoniciennes sont alliées à un autre élément spécifique qui achève de donner au *de unitate* sa physionomie définitive : l'esprit chrétien dont s'est nourri Gundissalinus, à l'étude manifeste de Boèce et de S. Augustin.

Tel d'ailleurs nous apparaît mieux encore, sous l'influence de ces facteurs divers, l'auteur du *de immortalitate animae*. M. Baumgartner fait suivre l'édition critique qu'il en donne d'une étude doctrinale fort bien menée (III) et d'une controverse relative à l'attribution de l'œuvre (II).

La doctrine contenue dans ce petit traité fournit un spécimen remarquable d'aristotélisme nuancé de néo-platonisme et, plus secondairement, de christianisme.

Au stagirite, Gundisalvi emprunte des arguments en faveur de l'immortalité de l'âme : nous y trouvons, sous une forme dialectique des plus rigoureuses, les célèbres arguments tirés de l'indépendance de nos opérations intellectuelles vis-à-vis de la matière, de la tendance naturelle de notre être vers un au-delà, etc. Un vrai traité de psychologie, dont l'ordonnancement explique sans peine l'enthousiasme de Guillaume d'Auvergne et de ses contemporains.

Mais l'aristotélisme de Gundisalvi trahit ses origines. Il est emprunté aux Arabes, car c'est chez les Arabes que son auteur s'est imbu des idées néo-platoniciennes qu'il accueille. De ces idées, une des plus intéressantes est la théorie du ravissement et de l'extase. Par de longs circuits, elle dérive du mysticisme alexandrin, mais combien elle

s'est tranformée dans ses longues pérégrinations! Elle n'est plus un épanchement anticipé de l'esprit dans l'essence infinie, mais une application intéressante des principes aristotéliciens sur l'immatérialité de l'âme. Bien que la maladie du corps soit un obstacle à l'exercice de nos facultés intellectuelles, l'âme n'est pas soumise aux vicissitudes de la matière. Une preuve : quand le corps est exténué et brisé, quand sa résistance est réduite, il arrive à l'âme de s'élancer par l'extase *(extasis, raptus)* vers le monde intelligible C'est l'état de contemplation prophétique, dans lequel l'âme arrive au plus complet affranchissement qu'il lui soit donné d'atteindre dans sa vie terrestre (p. 115). Et Gundisalvi de conclure : ne suit-il pas de là que la mort, en brisant les derniers liens de l'âme avec le matériel, lui assure la plénitude de la perfection? [1])

M. Bülow relève une non moins intéressante transposition aristotélicienne d'une théorie alexandrine, en esquissant la place que l'âme humaine occupe dans la hiérarchie des êtres. Il y a une dégénérescence métaphysique dans l'échelle des êtres, mais elle n'a pas, chez Gundisalvi, la signification que lui donne le panthéisme émanatif (p. 130).

Signalons enfin un autre caractère dont le contact de la philosophie arabe explique la présence chez Gundisalvi, à savoir une prédilection pour les théories psycho-physiologiques (p. 142). Nous regrettons que M. Bülow ne se soit pas étendu sur cet aspect de la psychologie de Gundisalvi. Les Arabes aimaient avant tout les sciences utiles; avant de dépouiller les Grecs de leur philosophie, ils se sont assimilé leurs connaissances expérimentales; plusieurs philosophes arabes étaient en même temps des médecins célèbres. La psychologie vulgarisée par les savants d'Espagne concordait ainsi, dans ses tendances physiologiques, avec cette autre psychologie introduite un siècle auparavant dans quelques rares écoles d'Occident, par l'intermédiaire de Constantin l'Africain.

Gundisalvi a donc largement subi les influences arabes. Est-ce au point qu'il faille lui refuser toute originalité ? C'est une question que se pose M. Bülow (II, pp. 102-107). Nourri des doctrines d'Avicenne, d'Al-farabi, d'Algazel, d'Avicembron dont il traduisit les œuvres, Gundisalvi est un compilateur, prenant son bien où il le trouve. Un manque de scrupule dans cette assimilation explique que, dans le *de immortalitate animae*, il ait pu rejeter la théorie d'Avi-

[1]) On peut rapprocher de cette doctrine de Gundisalvi ce qu'il dit des *deux visages* de l'âme, fixant l'un le monde terrestre, l'autre, le suprasensible (p. 126).

cembron sur la composition substantielle des esprits, alors qu'il l'admettait dans le *de unitate* (p. 4). Mais le plan de l'œuvre lui appartient, l'exposé des arguments, le style, la dialectique, ce qui constitue un mérite considérable à une époque de " collectivisme littéraire „.

Dans la *Revue Thomiste*, M. Baeumker vient de rapprocher les résultats des travaux de Correns et de Bulöw avec les autres œuvres de Gundisalvi, à l'effet de donner une appréciation d'ensemble sur le philosophe espagnol. Le *de divisione philosophiae in partes suas et partium in partes suas secundum philosophos*, que le savant professeur de Breslau étudie d'après le manuscrit 14700 de la Bibliothèque nationale, est une introduction générale sur la notion de la philosophie, sa division et ses éléments, sur les arts libéraux et les matières connexes (p. 728). Les allures de ce traité sont encyclopédiques. bien plus que synthétiques. Il en est de même du *de anima* [1]) (p. 736) et du traité *de processione mundi* [2]).

De toutes ces données, nous pouvons conclure avec M. Baeumker : " Gundisalvi est un compilateur éclectique, mais, par le choix qu'il opère, il établit une construction doctrinale caractéristique. „ (p. 745)

Car, si Gundisalvi s'est inspiré des Arabes, que dire de Guillaume d'Auvergne qui a repris presque textuellement le *de immortalitate animae* de Gundisalvi comme sien et l'a édité? C'est Guillaume d'Auvergne qui en a recueilli tous les honneurs devant l'Occident [3]). Comment expliquer ce phénomène ? L'évêque de Paris s'est-il rendu coupable d'un vulgaire plagiat? Aucunement, répond M. Bülow. Le moyen âge ne professait pas, au sujet de la propriété littéraire, le respect que nous lui réservons. Cette remarque est d'une vérité incontestable. Mais ne faut-il pas se borner là, en attendant de nouveaux éléments d'explication ? Si l'on compare le traité du philosophe espagnol à celui du philosophe français, — et la collation soigneuse de M. Bülow rend le travail aisé — on est frappé de voir quelles modifications ou ajoutes insignifiantes distinguent le second texte du premier. Qu'à force de travailler et de retravailler l'œuvre

[1]) Publié partiellement par Löwenthal. *Pseudo-Aristotelisch überes die Seele* etc. Berlin, 1893, p. 79-131.

[2]) Publié par Menendez Pelayo. *Historia de los Heterodoxos espanoles.* T. I. Madrid, 1888.

[3]) Nous ne pouvons entrer ici dans le détail des arguments qu'apporte M. Bülow pour démontrer que Guillaume d'Auvergne et Gundisalvi sont l'un et l'autre auteurs d'un de *immortalitate animae.*

le Gundisalvi, Guillaume d'Auvergne ait pu *inconsciemment* croire bien ce qui appartient entièrement à autrui, nous tenons l'hypothèse pour impossible. C'est celle que formule M. Bülow, sans d'ailleurs y attacher grande importance. Elle n'a aucune influence sur la grande valeur d'une œuvre où une personnalité philosophique, presque inconnue jusqu'ici, apparaît sous un jour nouveau.

On peut dire que l'étude de M. Bülow confirme et complète les résultats auxquels était arrivé M. Baumgartner [1]) : le *de immortalitate animae* de Guillaume d'Auvergne ne présente pas d'autres caractères que son traité *de anima*.

Bien que nous ayons déjà signalé à nos lecteurs l'ouvrage de M. Baumgartner [2]), nous nous permettrons d'y revenir quelques instants, pour donner plus de relief à la personnalité psychologique de Guillaume d'Auvergne.

Plus accentuée que dans le *de immortalitate*, apparaît dans le *de anima* l'influence de l'augustinisme, mais cette influence entre en lutte avec l'aristotélisme néo-platonicien des Arabes. Le plus souvent ces divers facteurs se compénètrent, et là où une conciliation lui paraît impossible, Guillaume reste fidèle au passé ; il souscrit alors aux doctrines augustiniennes, consignées dans le *de spiritu et anima*, le manuel classique du prémoyen âge. C'est ainsi qu'il admet l'identité de l'âme et de ses facultés (p. 15), et que, tout en définissant l'âme comme Aristote, il professe, comme Platon et S. Augustin, le dualisme de l'homme (p. 13).

Tout l'intérêt du *de anima* se concentre autour du problème de la genèse de nos connaissances, parce que, pour la première fois, le problème est franchement posé dans la scolastique médiévale (p. 10).

Distinguons avec Guillaume (et son historien) un triple objet de connaissance : le monde extérieur ; l'âme elle-même ; les premiers principes de démonstration.

I. Le monde extérieur.

Deux sources de connaissances essentiellement distinctes nous renseignent sur le monde extérieur : le sens et l'intelligence.

Sentir, c'est avant tout pâtir, c'est aussi revêtir de quelque manière une ressemblance de l'objet *senti* (Aristote) ; mais la sensation s'accomplit tout entière dans l'âme immatérielle, siège unique de toute opération psychique (S. Aug.). Quant à l'impression de l'objet extérieur sur nos organes, elle est d'ordre purement physi-

[1]) Dr Mathias Baumgartner. – *Die Erkenntnisslehre des Wilhelm von Auvergne*. Munster 1893. *(Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mitt.* Bd. II, 1.)

[2]) *Revue Néo-Scolastique*, 1896, p. 335.

que : erreur répandue déjà chez les commentateurs d'Aristote, reprise par les Arabes, transmise aux scolastiques, et qui, chez la plupart des philosophes du moyen âge, a faussé la théorie des espèces intentionnelles.

Nous la retrouvons dans la théorie de la connaissance intellectuelle.

Guillaume aborde une série de questions, et prend une position intermédiaire entre une psychologie décadente et une psychologie nouvelle. Comment se forment nos connaissances du monde extérieur ? Grâce à des formes intelligibles que l'intelligence puise en elle-même, à l'*occasion* des représentations sensibles (p. 55).

Cette réponse est intéressante au point de vue de l'histoire des idées.

Guillaume pose le problème dans les termes d'Aristote. Quand l'intelligence pose un acte de connaissance, elle ressemble à la chose qu'elle connaît ; cette ressemblance prend le nom de forme intelligible. Mais cette forme intelligible est le produit exclusif de l'intelligence ; la sensation n'exerce sur son apparition aucune influence, pas plus qu'il ne faut, pour les expliquer, recourir à l'intervention d'un intellect agent. Pour démontrer l'inexistence d'un intellect agent, Guillaume invoque deux raisons principales :

a) La simplicité de l'âme (S. Augustin), et l'impossibilité d'admettre une bifurcation dans l'intelligence (p. 34) ;

b) L'insuffisance des théories " pseudo-aristotéliciennes „ sur l'intellect agent. Quelles sont ces théories ?

Se réclamaient d'abord du nom d'Aristote tous les commentateurs arabes que Guillaume avait compulsés, et qui, grâce à une interprétation outrancière d'un texte obscur du *de anima,* enseignaient, à des degrés divers, l'existence séparée, extra-humaine, d'un intellect agent, produisant dans l'*intellectus materialis* de chaque homme les formes intelligibles, principes de nos actes de connaissance. En attribuant cette thèse au Stagirite, Guillaume se trompe sur un point d'histoire et nous montre qu'il ne connaît pas encore le véritable Aristote ; mais en se refusant de chercher *en dehors de l'intelligence individuelle* les déterminations de nos connaissances, il se rapproche d'Aristote sans le savoir et se range franchement dans le camp scolastique.

Il n'était pas seul d'ailleurs à combattre l'arabisme sur ce terrain. Guillaume nous parle d'une autre interprétation du problème génétique des idées, proposée par des contemporains, à l'encontre des Arabes. Certes il ne la rappelle que pour la critiquer, et mieux mettre en relief sa propre solution, mais elle est intéressante en elle-même,

et surtout elle semble présenter, au point de vue de la filiation des idées psychologiques, une importance historique qui mériterait d'être mise en lumière. Les philosophes que vise Guillaume admettent dans l'âme l'existence d'une double faculté : un intellect agent et un intellect possible, mais ils professent la doctrine du " phantasma spiritualisé „. Cela veut dire que, suivant eux, le rôle de l'intellect agent consiste à épurer la forme sensible, à la rendre ainsi capable de jouer vis-à-vis de l'intellect passif le rôle de déterminant, ou de forme intelligible.

En critiquant cette absurde conception, Guillaume fait preuve d'une parfaite connaissance des difficultés et des exigences du problème. Sans s'en douter, il a raison de dire : " Nec Aristoteles, quem sequi se credunt in errore isto, hoc umquam posuit vel cogitavit; verum intelligentiam agentem separatam et spoliatam posuit „ (p.49).

M. Baumgartner remarque que la théorie, dont parle Guillaume, est probablement la première dans les écoles chrétiennes du XIIIe siècle, où l'on ait directement mis à profit le texte du *de anima* d'Aristote relatif au processus génétique de nos idées. Il aurait pu ajouter que cette théorie présente un autre intérêt. On y reconnaît, en effet, cette fausse notion de la forme intentionnelle que nous avons signalée plus haut. Égaré par l'imagination, on a fait de la *species*, un substitut dans le sens propre du mot, c'est-à-dire un être intermédiaire entre la faculté et l'objet, alors que, suivant Aristote, la *species* (εἶδος) n'est que la détermination à laquelle obéit la faculté, un ébranlement de son énergie.

Il serait intéressant de connaître le nom de ces contemporains de l'évêque de Paris. Sans doute, ils ont emprunté à quelque commentateur arabe leur théorie de l'*espèce-substitut*, qui sert d'intermédiaire d'abord entre la réalité sensible et le sens, puis, après avoir subi le contact de l'intellect agent, entre le sens et l'intelligence. Leur interprétation de la forme intentionnelle a égaré bon nombre de scolastiques et des meilleurs. Les philosophes, dont parle Guillaume d'Auvergne, seraient-ils les premiers scolastiques qui se soient payés d'images et de mots dans le problème génétique de l'idée ? La question vaut la peine d'être signalée.

Après avoir montré comment nous connaissons le monde extérieur, Guillaume nous apprend ce que nous en connaissons. — D'abord la substance individuelle, telle qu'elle vibre sous les phénomènes sensibles. C'est en vertu d'une sorte de raisonnement que l'intelligence exerce ce premier mode de connaissance. Nous sommes loin d'Aristote pour qui toutes nos idées sont abstraites ; mais Guillaume

admet aussi l'abstraction. C'est un second mode de connaître dont il parle le plus souvent en péripatéticien. Rappelons-nous, en effet, que le *de immortalitate* attache la plus grande valeur à l'argument de l'immatérialité de nos idées générales.

Enfin il est un troisième mode de connaître le monde extérieur, le *modus per connexionem sive per colligationem,* mode étrange, qui a pour objet la formation du jugement et du raisonnement, et le ressouvenir, sous l'empire de la volonté, de connaissances évanouies. Quand Guillaume apprend que l'*habitus* qui préside à ces fonctions est tantôt acquis par le travail personnel, tantôt communiqué par Dieu dans la connaissance extatique et prophétique, on n'a aucune peine à reconnaître la déteinte du mysticisme néo-platonicien et de la métaphysique arabe (p. 83).

Elle apparaît plus manifeste encore dans la doctrine de la connaissance que l'âme a d'elle-même.

II. Rares sont les philosophes scolastiques qui aient accentué autant que Guillaume la valeur de l'évidence immédiate du fait de conscience. Ici, c'est encore le partisan de la psychologie augustinienne qui parle. Car ce n'est pas seulement l'existence de l'âme que la conscience perçoit directement, mais ses propriétés essentielles, son immatérialité, sa simplicité, son indivisibilité (p. 89).

Bien plus, la conscience nous découvre une catégorie de connaissances rationnelles à laquelle Guillaume réserve une place spéciale : les premiers principes de démonstration.

III. Les premiers principes de démonstration, comme le principe de contradiction, n'ont pas seulement une valeur réelle, mais une valeur idéale, indépendante de l'existence du monde contingent. Guillaume en conclut à tort — contre le véritable Aristote, — que la considération du monde ne peut les engendrer. D'où naissent-ils dès lors ? L'intelligence les voit directement en Dieu, grâce à une illumination spéciale.

L'influence du mysticisme arabe est manifeste ; le philosophe médiéval transpose dans un sens chrétien la théorie arabe de l'illumination de l'intelligence par un intellect agent séparé — et en même temps il croit rester d'accord avec l'" exemplarisme „ de S. Augustin. L'illumination divine dans l'extase, la vision prophétique, l'hallucination pathologique rappellent directement des thèmes néo-platoniciens du *de immortalitate animae,* tout comme la place de l'âme à l'horizon des deux mondes (p. 18) évoque la théorie similaire de la dégénérescence des êtres.

En résumé, la psychologie de Guillaume est un aristotélisme

imparfait, historiquement erroné, nuancé de néo-platonisme et d'arabisme. C'est un *système de transition* qui contient une des premières et des plus intéressantes tentatives de psychologie scolastique [1]).

III.

La revue que nous venons de faire de ces quelques publications — et dont il nous serait aisé d'allonger la liste — montre suffisamment que le temps n'est plus où l'on affectait de dédaigner le moyen âge. On trouvera une intéressante histoire de la réaction qui s'est produite depuis un demi-siècle, dans les derniers chapitres d'un ouvrage récemment publié par M. Willmann, professeur à Prague, sur l'*Histoire de l'Idéalisme* [2]).

La scolastique du XIIIe siècle a fécondé l'idéalisme spiritualiste des Pères de l'Église, et l'auteur consacre lui-même, dans son second volume, une série de chapitres intéressants à l'heureuse alliance de l'idéalisme et du réalisme dans la synthèse thomiste (Bd II, pp. 442-652). Cette synthèse est restée debout, malgré les attaques des modernes.

En même temps qu'au début de ce siècle, on commença de faire la lumière sur la civilisation médiévale (Bd III, p. 836), à apprécier les principes de son esthétique (p. 842) et de son droit social (p. 844), un courant d'idées, qui a son point de départ dans des disciples de Cousin, favorisa l'étude de la philosophie scolastique. A cette tâche, hautement méritoire devant l'histoire (p. 858), Trendelenburg, Ihering, Contzen, Kleutgen, Werner, Stöckl et bien d'autres ont illustré leur nom. Et comme le remarque M. Willmann (p. 879), leurs investigations ont reçu un encouragement précieux depuis que l'encyclique *Aeterni Patris* est venue donner à la plus belle systématisation de la scolastique, non seulement un intérêt historique, mais un renouveau de valeur doctrinale.

M. De Wulf.

[1]) M. Baeumker vient de nous transmettre les bonnes feuilles de son étude sur les *Impossibilia Sigeri de Brabantia*. Nous les étudierons quand l'ouvrage sera complet.

[2]) *Geschichte des Idealismus*, Braunschweig, 1897, 3 volumes d'environ 800 pages. Cf. *Revue Néo-Scolastique*, 1896, p. 113.

Comptes-Rendus

Leibniz und Spinoza, Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie von Prof. Dr Ludwig Stein, (mit neunzehn Ineditis aus dem Nachlass von Leibniz).

Un système de philosophie ne peut surgir au sein d'une société, sans que son créateur ne subisse l'influence du milieu intellectuel où il vit. Il n'est pas d'esprit, quelque supérieur qu'il soit, qui puisse d'une manière absolue s'isoler de son temps. Le livre fort érudit de M. le professeur Ludwig Stein a pour objet de défendre la philosophie leibnizienne contre l'accusation courante de spinozisme. Il ne conteste pas que " le système nouveau de la nature „ ne reflète, dans sa période de conception, l'esprit du spinozisme, mais tout au moins sa forme définitive est entièrement exempte de connivences quelconques avec la doctrine panthéistique de Spinoza (ch. I et II).

La philosophie de Leibniz a vu le jour au sein d'une polémique ardente contre le système de Descartes. Dans une communauté parfaite d'opinions et de sentiments. Leibniz et Spinoza s'attaquent avec acharnement à la conception cartésienne de la substance et des principes du mouvement. Leibniz arrive même à souscrire à la preuve de l'existence de Dieu, telle que la formule Spinoza, et s'intéresse vivement à son *Ethique* (ch. III et V).

Vers les années 1680, se produisit la rupture. La négation de toute finalité par Spinoza en fut l'occasion. La conception toute mécanique du monde matériel au sens de Descartes, avec son aboutissant, le panthéisme de Spinoza, est-elle vraiment la seule admissible? Telle fut la question qui dorénavant préoccupa la pensée de Leibniz. Il y répondit par un système nouveau, le Dynamisme.

Ce " système nouveau „ est-il personnel à Leibniz? M. Ludwig Stein démontre péremptoirement que la notion *de force* et *de substantialité de la force*, d'une part, la notion de l'*individualité* de la

ubstance d'autre part, sont empruntées, la première à Platon, la econde à Aristote et à saint Thomas d'Aquin.

Mais voici la partie originale ; Leibniz l'établit au cours de ses ontroverses avec Arnauld : c'est la *continuité* de la substance. Cette ontinuité se caractérise par la vie perceptive et appétitive qui est hérente à toute monade dans la mesure de sa perfection. Nécesairement indépendantes de tout contact physique, les monades ont ntre elles des rapports réglés par les lois de la continuité et de harmonie préétablie (ch. VI).

En possession de son système, Leibniz prend vis-à-vis de Spinoza ne attitude offensive. La conception monadique de la nature devient, son avis, le seul moyen d'éviter le spinozisme. Bien loin de partager e panthéisme de Spinoza, il lance contre lui ses "*animadversiones*" ch. VII).

Cette réfutation historique nous semble péremptoire. M. le prof. udwig Stein fait preuve, dans son travail, d'une profonde justesse de ues, et c'est seulement au prix de recherches laborieuses qu'il a pu éfendre Leibniz contre l'accusation de spinozisme. Au cours de son ivre, M. le prof. Stein n'envisage que le côté historique du système eibnizien et n'en étudie pas la logique. G. F.

Moses Mendelssohn und die Aufgabe der Philosophie von Heinr. Kornfeld. Berlin, Duncker. 1896. 37 S. Mk. 0,80.

Moïse Mendelssohn appartient, comme on le sait, à cette époque de ransition qui va de Wolf à Kant, et il se rattache à la catégorie des hilosophes connus dans l'histoire sous le nom de philosophes libres-enseurs (Aufklärungsphilosophie).

En indiquant les caractères de cette philosophie populaire, l'auteur nontre que, si elle a des défauts et des côtés faibles, Mendelssohn ne es partage pas dans leur ensemble; il mérite une place à part par sa larté et par le souci qu'il a de mettre à la portée du public instruit, ne philosophie humanitaire, enfin et surtout par la mission qu'il ttribue à la philosophie. Celle-ci doit contribuer au bonheur de 'humanité, rechercher l'importance pratique des choses et mesurer leur influence à ce point de vue.

M. Kornfeld estime, en s'inspirant de Doering (*Philosophische Güterlehre*, Berlin 1888), que la philosophie ne pourra remplir sa

mission morale et humanitaire, que si l'on ajoute aux branches déjà existantes de cette science une branche nouvelle, l'axiologie, qui fera une étude inductive et déductive des biens et de leurs valeurs, en embrassant dans ses recherches, non seulement le présent, mais encore le passé et l'avenir. A. P.

Apologeticæ de Aequiprobabilismo Alphonsiano historico-philosophicæ dissertationis a R. P. J. De Caigny, C. SS. R. *exaratæ-Crisis juxta principia angelici doctoris instituta* auctore Guillelmo Arendt, S. J. — Friburgi-Brisgoviae, Herder. 1897. 462 p.

Nous le pouvons dire sans prendre ici parti dans la controverse : cet examen critique, sérieusement élaboré et présenté dans une forme parfaitement courtoise, mérite d'être signalé à l'attention des philosophes et des théologiens. L'auteur envisage la question toujours vivante du Probabilisme sous tous ses aspects. D'autres apprécieront sans doute l'historien, le théologien, voire même le canoniste et le critique : car dans les quatre grandes discussions qui divisent son ouvrage, le P. Arendt devient cela tour à tour.

Au seul point de vue philosophique, qui est le nôtre, le P. Arendt aborde de front les questions les plus ardues de la philosophie, et notamment de la logique. Les diverses adhésions de l'esprit, l'influence de motifs opposés sur la persuasion, l'empire de la volonté sur la conviction de l'esprit : autant de problèmes sur lesquels les savants eux-mêmes reçoivent volontiers de nouvelles lumières. On y voit exposées nettement les notions de doute, de probabilité et d'opinion; on y découvre la réalité que recèlent les expressions si usitées de penchant, inclination, crainte de l'intelligence. Tout spécialement la première discussion se recommande aux amateurs de bonne philosophie, pour les belles analyses de concepts qui y sont renfermées. L'auteur se trouve amené par son sujet, à interpréter plusieurs passages de saint Thomas et même d'Aristote. Il le fait supérieurement, et réalise de la sorte la promesse de son titre qui annonce une doctrine appuyée sur les principes du docteur angélique.

Nous est-il permis de formuler ces réserves? Au lieu de s'attacher pas à pas à un autre livre, pourquoi le P. Arendt ne nous présente-t-il pas un exposé direct et synthétique de ses idées ? L'ouvrage y eût gagné en intérêt et en utilité. Puis, au 3me point de la quatrième discus-

sion, où il traite du principe de la possession, il regarde comme acceptée désormais la valeur universelle de ce principe. Avec *Billuart* [1]), l'école thomiste, et plus récemment *Bouquillon* [2]), nous ne voyons dans l'application *générale* de ce principe qu'une pure fiction, qu'on ferait bien de bannir de la théologie.

L'ouvrage du P. Arendt reproduit en entier la grande dissertation que saint Alphonse publia, en 1755, sur l'usage modéré d'une opinion probable devant une plus grande probabilité contraire. Cette dissertation, de plus de cent pages, avait été omise dans les dernières éditions des œuvres du saint Docteur : suppression d'autant plus regrettable, que l'opuscule a figuré expressément parmi les pièces du procès de canonisation. Le P. Arendt a donc été bien inspiré de lui donner place dans son livre.

Dans une revue plus complète, parue dans les *Stimmen aus Maria Laach*, le P. Lehmkuhl estime que, parmi tant d'ouvrages parus sur le Probabilisme, il en est peu qui vaillent celui-ci et fassent autant avancer la controverse. Il forme, conclut-il plus loin, un élément désormais indispensable pour asseoir une saine appréciation des systèmes probabilistes. A. V.

Lessings religionsphilosophische Ansichten bis zum Jahre 1770 in ihrem historischen Zusammenhang u. in ihren historischen Beziehungen. Nebst Anhang : Grundzüge von Lessings Religionsphilosophie von Dr. Nieten. Dresden, Naumann. 1896. 95 S., 1,50 M.

Cette étude historique a pour but de nous faire connaître les opinions que Lessing a professées aux différentes époques de sa vie sur la philosophie de la religion, de relever les sources auxquelles il a puisé, et de marquer les mouvements d'idées qui l'ont amené à des vues nouvelles ou différentes.

Fils d'un pasteur protestant orthodoxe, il subit bientôt l'influence de la libre-pensée et des auteurs français, surtout de Bayle et de Voltaire. Son séjour à Wittenberg marque un changement dans sa conception des rapports de la religion et de la raison. A cette époque appartient *le Christianisme de la raison*, l'œuvre de Lessing la plus

1) *De Act. hum.* diss. 6.
2) *Theol. fundam.* n. 296.

discutée. L'auteur croit y reconnaître l'influence prépondérante de Giordano Bruno. Grâce à Mendelsohn, Lessing se familiarise avec les systèmes de Leibniz et de Spinosa, auxquels il reviendra plus tard et dont s'inspire sa conception panthéiste de la Trinité. Il subit également l'action de la philosophie populaire et des déistes anglais, surtout dans ses vues sur la Providence.

Le sentiment, dont il fait dans ses *Lettres sur la littérature* un élément de la religion, sera mis plus tard au-dessus de la connaissance, quand Leibniz aura publié ses *Nouveaux Essais sur l'entendement*. Dans ses *Origines de la religion révélée*, Lessing fait dériver les religions positives de la religion naturelle, par convention humaine, à l'exemple de Hobbes. L'auteur ne va pas au-delà de l'an 1770 dans son étude, parce qu'il considère comme fixés, à cette époque, les éléments de la philosophie de la religion chez Lessing. L'esquisse qu'il nous en fait en guise d'appendice, est imparfaite.

A. P.

Savants et chrétiens ou *Étude sur l'origine et la filiation des sciences*, par le R. P. Th. Ortolan : in 8° de 484 pages. Paris, chez Delhomme et Briguet, 1898.

Il n'est guère de spectacle plus intéressant et plus instructif, il n'en est pas pour chacun de nous de plus encourageant au labeur quotidien, que celui des efforts constants et des progrès successifs, ordinairement lents et pénibles, parfois soudains ou rapides, de l'esprit humain dans les différentes directions où se déploie sa féconde activité. C'est un coin, mais un large coin, disons plutôt, c'est tout un côté magnifique de cet utile et réconfortant spectacle que le R. P. Ortolan déroule sous nos yeux.

Avec une compétence peu commune, il a groupé ici le résultat de beaucoup de recherches très variées. Comme le titre choisi par lui nous le donne à entendre, il poursuit un double but, il veut être à la fois historien et apologiste. Mais qu'on se rassure : dans sa pensée comme dans la nature du sujet, ces deux qualités sont si étroitement unies que l'une n'est que la conséquence spontanée de l'autre ; le simple et fidèle exposé des faits doit seul plaider en faveur du christianisme et le venger du reproche trop fréquent d'hostilité ou d'indifférence à l'égard de la science.

La première partie du volume traite de l'origine des connaissances

exactes et de leur développement dans l'antiquité; elle nous entretient par ordre, du calcul, de la géométrie, de l'algèbre, de l'astronomie, de la mécanique, de la physique et de la chimie. La seconde expose les travaux entrepris sur les mêmes terrains et les conquêtes vaillamment réalisées par les chrétiens du moyen âge. Un chapitre préliminaire nous montre le zèle avec lequel, en des temps exceptionnellement troublés et difficiles, l'Église a recueilli le précieux héritage intellectuel de l'antiquité. Les deux derniers recueillent les traces de la méthode expérimentale et étudient les diverses encyclopédies jusqu'au seuil de la renaissance.

Nous recommandons ce livre à tous les esprits avides de vérité historique. Après l'avoir lu, on saura sans doute un peu plus de gré à l'Église de ce qu'elle a fait jadis pour le progrès scientifique; peut-être aussi appréciera-t-on alors avec plus d'indulgence et d'équité sa situation actuelle comparée à celle des Gouvernements; peut-être comprendra-t-on que ceux-ci, qui emploient souvent à l'effacer, sinon à l'opprimer, les ressources matérielles dont ils l'ont dépouillée, auraient mauvaise grâce à s'en glorifier outre mesure.

Étant donné le champ très vaste que le R. P. Ortolan a dû parcourir et fouiller, personne ne sera surpris qu'il n'en ait pu approfondir ou condenser également toutes les parties; le contraire est même invraisemblable, impossible *a priori*. Pour ne relever qu'un point, nous trouvons trop absolue cette assertion, que " les chrétiens d'Occident ne doivent pas aux musulmans d'avoir connu les auteurs grecs ". Nous nous permettrons d'ajouter que l'auteur aurait probablement senti le besoin d'être un peu moins catégorique, si notre modeste travail sur les *Philosophes arabes et la philosophie scolastique* était jamais tombé entre ses mains. C'est à tort que nous craindrions de reconnaître, de la part des Arabes à l'égard de la scolastique en particulier, toute l'influence qui est attestée par des monuments dignes de foi; les Arabes des XIIIe et XIVe siècles n'ont pas fait autre chose que rendre en partie aux chrétiens d'Europe ce que des chrétiens de Syrie leur avaient communiqué six ou sept siècles auparavant. Cette constatation, qui d'ailleurs n'a pas échappé à la sagacité du P. Ortolan, suffit amplement à l'honneur du christianisme.

Nous ne pouvons nous tenir d'exprimer, à propos de cette excellente étude, un autre regret : c'est que l'auteur n'ait pas indiqué plus constamment en note les ouvrages spéciaux, au moins les meilleurs et les plus récents, auxquels il a dû puiser. Ces additions bibliographiques auraient sans doute augmenté quelque peu la gros-

seur de son livre, mais elles en auraient surtout augmenté la valeur, elles en auraient doublé l'utilité pour nombre de chercheurs.

J. F.

R. P. Albert-Marie Weiss. *Apologie du christianisme au point de vue des mœurs et de la civilisation*, traduite de l'allemand sur la deuxième édition, par l'abbé L. Collin, professeur à l'École Saint-François de Sales, de Dijon. — *L'Homme complet.* Deux vol. in-8° de 530 et 402 pages ; Paris, chez Delhomme et Briguet.

Les *Apologies du christianisme* ne manquent pas de nos jours. Celle du R. P. Weiss se distingue entre toutes et se recommande de prime abord par son but et son caractère particuliers : elle se propose avant tout, non point d'approfondir, d'éclairer et de venger le dogme, mais de faire ressortir la puissance moralisatrice et civilisatrice de la religion catholique.

C'est une œuvre considérable. Dans la langue originale, elle ne comprend pas moins de cinq forts volumes, dont chacun compte en moyenne un millier de pages. Son mérite ne le cède pas à son étendue, et l'opinion publique, le meilleur juge en pareille matière, ne s'y est point trompée ; je n'en veux d'autre preuve que le rapide écoulement, en Allemagne, de deux éditions consécutives et le succès toujours croissant de la troisième, qui est en cours de publication.

Les deux beaux in-octavo que voilà nous présentent en français la première partie seulement, à peu près un cinquième de tout l'ouvrage. Ils portent en vedette ce sous-titre commun : *L'Homme complet.* L'auteur y considère notre nature, dans sa pureté et sa beauté théoriques, l'homme tel qu'il est en droit, par définition et destination, et il nous montre la doctrine chrétienne sauvegardant toutes ses puissances, secondant toutes ses aspirations légitimes, sanctionnant les vues de sa raison sur sa fin dernière, qui est Dieu, et sur la marche graduelle à suivre pour l'atteindre. Cette partie se peut résumer dans la proposition suivante : Vainement se flatterait-on d'arriver à la perfection naturelle ou, en d'autres termes, de devenir un homme complet, si l'on ne faisait pas du moins de sérieux efforts pour être un chrétien complet.

Je ne dirai qu'un mot de la traduction française. Avouerai-je d'abord qu'*a priori* je suis, comme plusieurs autres, je pense, un peu défiant à l'endroit des travaux de ce genre ? C'est qu'il n'est pas si rare d'en

rencontrer qui laissent fort à désirer; il y en a qui trahissent souvent soit une connaissance trop imparfaite des matières traitées ou de la langue à traduire, soit, plus encore, la précipitation et la négligence de quelqu'un qui expédie une besogne sans nul souci d'une réputation littéraire à ménager. Dieu merci, les deux volumes que j'ai sous les yeux tranchent notablement, par le soin consciencieux et intelligent qu'ils nous révèlent, sur nombre de leurs congénères ; ce ne sont pas eux qui confirmeront beaucoup les préventions presque universelles résumées dans l'adage connu : *Traduttore traditore.* Leurs qualités dominantes sont, comme de raison, la clarté et la correction du style, ainsi que la reproduction exacte de la pensée originale. Quant à ce dernier point, même le regard perçant d'un aristarque ne découvrira, croyons-nous, surtout dans le deuxième volume, que les traces, assez rares et à peine visibles à l'œil nu, de quelques distractions rapides et passagères.

Certes, ce ne sont pas là de minces mérites, surtout quand on songe aux difficultés spéciales qu'a préparées à tous ses interprètes le R. P. Weiss, avec ses conceptions si neuves, si personnelles, avec son style si vivant, si varié et parfois si pittoresque.

Cette traduction aura pourtant un défaut, et un défaut qui saute aux yeux de tous, mais qui n'est imputable à personne : c'est qu'elle est faite sur la deuxième édition. Quand M. Collin a commencé son impression, rien n'avait encore paru de la troisième édition ; il n'a pu nous en donner, en guise d'échantillon, que l'*Introduction*, traduite sur le manuscrit allemand. Mais cette circonstance ne diminuera en rien les titres que le savant professeur de Dijon s'assure à notre reconnaissance par le labeur ardu et très utile auquel il consacre ses rares loisirs.

J. F.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Dr Paul Maerkel. — Herbart und der Religions-Unterricht an höheren Lehranstalten. (Berlin, 1897).

Dr phil. M. Wentscher. — Ueber den Pessimismus und seine Wurzeln. (Bonn, 1897.)

Maillet Eugène. — La création et la providence devant la science moderne. (Paris, 1897.)

John Beattie Crozier. — History of Intellectual Development. (vol. I. — London, 1897.)

John S. Mackenzie, M. A. — A Manual of Ethics. (London, 1897.)

S. Guthrie, A. M. G. D. — The Philosophy of Plotinos. (Philadelphia, 1896.)

S. Guthrie, A. M. G. D. The Soteriology of Jesus. (Philadelphia, 1896.)

Léon Brunschvicq. — La Modalité du Jugement. (Paris, 1897.)

P. Pietro Romano Crocifero. — La Filosofia di Augusto Conti e lo stato presente della scienza. (Genova, 1895.)

Pietro Romano. — Le Aspirazioni del Secolo che muore e la Pedagogia. (Asti, 1897.)

Pietro Romano. — L'Origine delle idee e delle conoscenze secondo A. Conti e l'Educazione intellettuale. (Asti, 1897.)

Dr L. Schütz. — Der Hypnotismus. (Fulda, 1897.)

Helene Lange. — Intellektuelle Grenzlinien zwischen Mann und Frau. — Frauenwahlrecht. (Berlin, 1897.)

Hermann Staeps. — Ueber Friedrich Rohmer's "Wissenschaft von Gott „. (Erlangen, 1897.)

Johannes Stier. — Das Unbewusste bei Lotze. (Berlin, 1897.)

Emil Nimz. — Die afficierenden Gegenstände in Kant's Kritik der reinen Vernunft. (Erlangen, 1897.)

Dr Theodor Simon. — Die Psychologie des Apostels Paulus. (Göttingen, 1897.)

Dr Theodor Simon. — Berthold Sigismund's Kind und Welt. (Braunschweig, 1897.)

Mgr D. J. O'CONNELL. — L'Américanisme d'après le P. Hecker, ce qu'il est et ce qu'il n'est pas. (Paris, 1897.)

Dr J. OBERMANN. — Grundlinien einer Psychologischen Aesthetik. (Wien, 1897.)

Mgr RUTTEN. — Cours élémentaire d'apologétique chrétienne. (Bruxelles, 1898.)

KALLAS. — System der Gedächtnisslehre. (Jurjew, Dorpat, 1897.)

SPENCER HERBERT. — Het agnosticisme. (Assen, 1896.)

EMIL FEHR. — T. Lucretius Carus om naturen en studie. (Stockholm, 1897.)

Dr A. KOWALEWSKI. — Die Philosophie des Bewusstseins. (Berlin, 1897.)

KUYPERS FRANZ. — Vives in seiner Pädagogik. (Leipzig, 1897.)

KÖGEL JULIUS. — Petrus Lombardus in seiner Stellung zur Philosophie des Mittelalters. (Leipzig, 1897.)

RIVALTA, VALENTINO. — Diritto naturale e positivo. (Bologna, 1898.)

Dr P. JOUSSET. — Essai d'une Doctrine Spiritualiste en médecine. (Paris, 1897.)

A PITRES et E. RÉGIS. Séméiologie des obsessions et idées fixes. (Bordeaux, 1897.)

Dr REINHOLD HOPPE. — Die Elementarfragen der Philosophie nach Widerlegung eingewurzelter Vorurteile. (Berlin, 1897.)

Dr phil. MULLER JOSEF. Die Keuschheitsideen in ihrer geschichtlichen Entwicklung und praktischen Bedeutung. (Mainz, 1897.)

L'abbé G. FRÉMONT. — Les origines de l'univers et de l'homme selon la Bible et les sciences. (Paris, 1898.)

EMIL MAUERHOF. — Das Wesen des Tragischen in alter und neuer Zeit. (Zürich und Leipzig.)

JOHN BEATTIE CROZIER. — History of Intellectual Development. (London, 1897.)

GOEBEL HEINRICH. — Das Philosophische in Hume's Geschichte. (Marburg, 1897.)

GOEBEL HEINRICH. — Lettre pastorale de Mgr l'Évêque de Fréjus et Toulon sur les attaques dirigées contre la religion et au nom de la science. (Fréjus, 1897.)

FERRARI PAOLO. — I tre Ordini della Conoscenza Umana. (Genova, 1897.)

Dr HERMAN HAGEN. — Die Lebensweisheit des Euripides. (Bern, 1897.)

Prof. GIUSEPPE TUCCIMEI. — La Teoria dell'evoluzione e il problema dell'origine umana. (Rome, 1897.)

R. Schellwien. — Nietzsche und seine Weltanschauung. (Leipzig, 1897.)

Sarolea Ch. — L'histoire de la civilisation de Buckle. (Edinburgh, 1897.)

George Dawes Hicks. — Die Begriffe Phänomenon und Noumenon in ihrem Verhältniss zu einander bei Kant. (Leipzig, 1897.)

Gustav Wolff. — Zur Psychologie des Erkennens. (Leipzig, 1897.)

König. — Das Problem des Zusammenhangs von Leib und Seele und seine Bearbeitung in der kartesianischen Schule. (Sondershausen, 1895.)

Ad. Hatzfeld. — " Les Saints „. Saint Augustin. — (Paris, 1897.)

Henry Joly. — " Les Saints „. Psychologie des Saints. (Paris, 1898.)

Robert Gregg. Bury, M. A. - The Philebus of Plato. (Cambridge, 1897.)

L'abbé E. Vacandart. — Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux. (2me édition, 2 vol. Paris, 1897.)

R. P. Th. Ortolan. — Savants et Chrétiens ou Études sur l'origine et la filiation des sciences. (Paris-Lyon, 1898.)

Weiss (R. P. Albert-Marie). — Apologie du Christianisme au point de vue des mœurs et de la civilisation. Traduite de l'allemand sur la 2me édition par l'abbé Lazare Collin. (Paris-Lyon, 1894.)

Mc. Donald (Rev. Walter). — Motion : ist origin and conservation. (Dublin, 1898.)

A. Faggi. - Sulla natura delle proposizioni logiche. (Palermo, 1898.)

Pasquale d'Ercole. — Notizia degli scritti e del pensiere filosofico di Pietro Ceretti. (Torino, 1886.)

Dr G. Surbled. — La Morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène. (Paris, 1898).

De Molinari, G. — La Viriculture (Paris, 1897.)

V.

Le Thomisme et les Résultats de la psychologie expérimentale.

S'il est en philosophie une question où le génie de saint Thomas, marchant sur les traces d'Aristote, ait clairement entrevu la vérité, c'est bien celle des relations de l'âme et du corps, ou, comme on dit aujourd'hui, des rapports du physique et du moral. Ce problème, qui est en définitive le problème central de la psychologie, a reçu de la scolastique une solution que les découvertes de la science expérimentale confirment chaque jour d'une manière admirable. Il est possible que la philosophie des docteurs du moyen âge se soit trompée sur d'autres questions ; mais il serait injuste de ne pas reconnaître avec quelle justesse de vues elle a résolu le problème dont nous allons nous occuper dans ce travail.

Un texte de saint Thomas, devenu pour ainsi dire classique et qu'il est bon de rappeler ici, met en pleine lumière, quoique d'une manière synthétique, les relations du physique et du moral [1]). Les scolastiques, en s'emparant des données d'Aris-

[1]) " Secundum naturæ ordinem propter colligationem virium animæ in una essentia et animæ et corporis in uno esse compositi, vires superiores et etiam corporis invicem in se effluunt quod in aliquo eorum superabundat ; et inde est quod ex apprehensione animæ transmutatur corpus secundum colorem et frigus et quandoque usque ad sanitatem et ægritudinem et usque ad mortem : contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere. Et similiter e converso, quod transmutatio corporis in animam redundat. Anima enim conjuncta corpori ejus complexiones imitatur secundum amentiam vel docilitatem et alia hujusmodi. Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores, ut quum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu et ex intensa contemplatione retrahun-

tote et en s'appuyant sur la plus élémentaire expérience, avaient donc énoncé un grand fait psychologique. Eh bien ! quelle a été l'attitude de la science moderne par rapport à une pareille doctrine ? Nous le constaterons au cours de ce travail.

On nous avait annoncé avec une assez grande assurance que les découvertes de la physiologie et de la psychologie expérimentale allaient démolir le vieil édifice de la scolastique, et voilà que, par une amère ironie des choses, les progrès de la physiologie attestent à tout moment l'exactitude des doctrines de nos grands docteurs. Au fur et à mesure qu'ils se réalisent, ces progrès ne semblent être autre chose que la preuve expérimentale des formules du moyen âge.

Nous voudrions aujourd'hui examiner un aspect de ce problème très complexe et montrer que certains faits, mis en lumière par la psycho-physiologie contemporaine, ne trouvent leur véritable explication que dans la philosophie scolastique prise dans ses grandes lignes. Nous bornerons nos observations à la *vie émotionnelle* et à la *vie intellectuelle* de notre âme.

I.

LA VIE ÉMOTIONNELLE.

1° *Les faits.*

Tous ceux qui sont au courant de la théorie de saint Thomas sur les passions, savent parfaitement que le grand docteur entendait par passion, prise au sens strict comme nous l'envi-

tur vel impediuntur vires animalis a suis actibus ; et e converso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores, ut quum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium obtenebratur ratio ut judicet quasi simpliciter bonum id circa quod homo per passionem afficitur„. (*Qq. disp., De Verit.*, q. XXV, art. 10. Concl.). — Dans ce passage, saint Thomas se contente de constater le fait qui est, du reste, un fait d'expérience.

sageons ici, une affection de notre âme produisant un certain changement matériel dans l'organisme. Ainsi, d'après l'Ange de l'École, une passion est une impression qui affecte le composé, donc à la fois l'âme et le corps. Nous croyons qu'il serait inutile de passer en revue tous les passages où le saint docteur enseigne cette doctrine, et de faire étalage d'une exubérante érudition ; ce serait d'autant plus déplacé que, dans un recueil comme celui-ci, il n'est pas permis de s'attarder trop longtemps à l'exposition des systèmes scolastiques : les lecteurs les connaissent suffisamment. Ce qu'on doit chercher avant tout, c'est de mettre ces mêmes systèmes en contact avec les découvertes de notre époque et de les soumettre à ce redoutable mais décisif contrôle. Nous ne visons pas à faire de l'archéologie philosophique ; nous cherchons à défendre les doctrines du passé contre les attaques du présent et à les concilier avec les perspectives ouvertes devant nous. On nous pardonnera donc de ne citer, à l'appui de notre thèse, qu'un nombre assez restreint de textes.

Saint Thomas affirme que le mouvement du cœur subit le contre-coup de toute passion de l'âme [1]). Le tempérament du corps intervient, dit-il, dans toutes les passions de l'âme [2]). Dans les passions de l'âme, ajoute-t-il, il se produit un changement du cœur [3]). — D'une autre façon, quoique indirecte, le saint docteur insinue la même doctrine. Il déclare en effet

[1]) " In omni passione animæ additur aliquid vel diminuitur a naturali motu cordis, in quantum cor intensius (*accélération*) vel remissius (*ralentissement*) movetur secundum systolen et diastolen„. (1ª 2ªᵉ Q. XXIV, art. 2. ad 2ᵘᵐ).

[2]) " Complexio corporis operatur ad omnes passiones animæ ut puta ad iram, mansuetudinem, timorem, confidentiam et hujusmodi ; videntur ergo passiones omnes animæ esse cum corpore. Et quod ad hujusmodi passiones operetur complexio corporis, probat... quia nos videmus quod aliquando superveniunt duræ et manifestæ passiones et homo non provocatur neque timet „. (*De Anima*, Lib. I, lect. 2).

[3]) " In gaudio, amore et cætera hujusmodi, ratio passionis salvatur secundum quod cor per hujusmodi dilatatur vel accenditur vel qualitercumque disponitur aliter quam sit ejus communis dispositio „. (*Qq. disp., De Verit.*, q. XXVI, art. 8, concl.).

que le sujet, partiel bien entendu, du plaisir en particulier et des passions en général est l'esprit animal [1]).

Examinons maintenant le travail qui s'accomplit autour de nous depuis quelques années. Les résultats de la psychophysiologie ont-ils confirmé ce premier point? Nous répondons sans aucune hésitation : oui. La psychologie des laboratoires a repris de nos jours la même question en changeant uniquement les termes. Les anciens nous parlaient de *passions ;* aujourd'hui on nous parle d'*émotions*. Quant au fond de la thèse, il est absolument le même chez les anciens et les modernes. Très souvent, ce qu'on nous donne comme du nouveau n'est que du vieux présenté sous d'autres expressions. Or, il est notoire que la psychologie expérimentale regarde actuellement, comme une vérité indiscutable, qu'il y a dans la joie et les états analogues une dilatation des artérioles, et dans la tristesse et les états similaires une vaso-constriction des artérioles. Ainsi M. de Fleury a constaté, en expérimentant sur une jeune fille, que la joie, l'excitation, la colère, la violence s'accompagnent d'une hausse croissante de pression, tandis que la tristesse, la modestie et tous les états de ce genre vont de pair avec l'hypotension [2]). Angell et Lehmann ont constaté le même fait, mais avec des variantes dans la loi à laquelle il obéit. Ils ont vu que les excitations agréables

[1]) " Subjectum delectationis et omnium animæ passionum est spiritus animalis... Ad hoc autem quod spiritus appetatur ad delectationem duo requiruntur, scilicet debita quantitas et debita qualitas „. (IV *Sent.*, *Dist.*, XLXI, q. III, art. 2, concl.). — Qu'on ne se méprenne pas sur la signification de ces paroles. Dans ce passage, saint Thomas n'indique qu'un des éléments qui prennent part aux appétits sensibles. Car, d'après sa doctrine bien connue, le sujet *total* du plaisir et de tous les appétits sensibles n'est ni le corps *seul* ni l'âme *seule*, mais *tout le composé*. — A l'appui de cela, on peut lire la longue *Conclusion* de l'art. 3 de la qu. LXXXI, de la 1ª P. Cette conclusion se résume en ceci : *In homine appetitus sensitivus obedit rationi*. — D'autres textes du saint docteur sont aussi assez connus, pour qu'il ne soit pas nécessaire d'insister sur ce point.

[2]) *Traitement de la tristesse* dans la *Nouvelle Revue*, 1896. — Il serait très intéressant de connaître la raison de cette coïncidence. Malheureusement les recherches dans ce sens n'ont donné jusqu'ici aucun résultat.

produisent de la vaso-constriction comme le font les excitations désagréables, la seule différence consistant en ce que les effets des premières sont moins marqués que ceux des secondes [1]. Nous ne pouvons pas non plus nous dispenser de mentionner les expériences de Lehmann, bien qu'elles manquent un peu de précision. Cet auteur a observé que les impressions agréables produisent une augmentation de l'amplitude du pouls et une augmentation de volume, tandis que les impressions pénibles produisent une diminution de l'amplitude du pouls provenant d'un affaiblissement des contractions du cœur [2].

D'après cela, on voit que la science moderne donne amplement raison à saint Thomas sur ce point, à savoir que des changements organiques interviennent dans toutes nos passions. C'est un fait qui est désormais inattaquable en lui-même et dont on devra s'appliquer seulement à chercher l'explication.

2° *L'ordre.*

Dans ce qui précède, nous nous sommes uniquement contenté de constater et de faire connaître les faits. Il nous faut maintenant faire un pas en avant, entrer dans la voie de l'explication et nous demander dans quel ordre se produisent et apparaissent ces deux facteurs de toute émotion : l'*affection psychique* et l'*impression organique*. De ces deux phénomènes, quel est celui qui précède et quel est celui qui suit ? Comme on le voit, nous ne cherchons nullement à pénétrer le *nexus* interne qui lie ces deux phénomènes, car nous sommes convaincu que toute tentative dans ce sens serait dans l'impossibilité d'arriver à des résultats certains. Nous nous bornons seulement à bien préciser l'ordre de consécution.

Une théorie qui a été pendant un certain temps en vogue

1) *The psychological Review*, juillet 1896, p. 371.
2) *Die Hauptgesetze des mensch. Gefühlslebens.* Leipzig, 1892.

parmi les savants, se rattache aux noms de James et de Lange [1]). Ces deux philosophes, et ceux qui les ont suivis, soutiennent que les modifications vaso-motrices sont les véritables causes et non des effets de nos émotions. Pour parler plus clairement, mes artérioles ne se dilatent pas parce que je suis dans la joie, mais je suis dans la joie parce que j'ai conscience d'une dilatation de mes artérioles, et *je ne tremble pas parce que j'ai peur, mais j'ai peur parce que je tremble*. Cette théorie a été combattue et rejetée par des auteurs d'une très grande autorité qui ont donné la priorité à l'affection psychique. Pour ces derniers, l'impression organique est un effet et non une cause. Nous allons voir, si c'est possible, quelle est la pensée de saint Thomas sur ce sujet et quelles sont les conclusions des dernières recherches expérimentales. Toutefois, avant de nous engager dans le cœur du débat, la loyauté nous commande de faire deux observations préalables.

Premièrement nous ne croyons pas que l'on puisse établir une théorie exclusive. Si la théorie James-Lange paraît être généralement fausse et inadmissible, comme nous le montrerons bientôt, il n'en est pas moins vrai qu'elle s'applique à certains cas. Citons en passant un exemple : Vous êtes apathique, ennuyé ; prenez une tasse de café ou un excitant quelconque et vous sentirez, un moment après, le bien-être et la joie naître en vous. Pourquoi l'apparition soudaine de cette joie et de ce bien-être, si ce n'est parce que cette boisson a accéléré l'activité des centres nerveux ? Il est évident que, dans ce cas et d'autres analogues, l'impression organique précède et l'émotion suit. Il est donc impossible de déterminer dans chaque cas particulier, d'une manière tout à fait rigoureuse et définitive, le rôle de l'âme et du corps, et d'établir une théorie entièrement invariable touchant l'ordre de consécution des deux phénomènes. En tout cas ce fait — il est bon

[1]) Pour James, Cf. *Mind*, 1879, et pour Lange. *Les Émotions* (Paris, Alcan, 1895).

de le remarquer — confirme encore une des grandes vues du docteur Angélique, à savoir l'influence de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme. — Remarquons aussi que dans ce cas nous saisissons suffisamment l'ordre de consécution, mais rien ne prouve, comme le prétendaient James et Lange, que c'est le sens intime que nous avons de cette accélération des centres nerveux qui fait naître en nous la joie. Je serais plutôt porté à croire qu'il y a là un phénomène nécessaire, indépendant de la conscience.

En second lieu, nous sommes heureux de faire observer que la pensée de saint Thomas sur ce sujet n'est exclusive, ni dans un sens, ni dans l'autre et elle ne pouvait pas l'être. Partisan d'une théorie *réversible*, saint Thomas est obligé d'incliner tantôt à l'une, tantôt à l'autre des deux opinions extrêmes. On ne saurait nier que, dans certains endroits de ses œuvres, le grand docteur est favorable à la théorie James-Lange, c'est-à-dire à la théorie de l'*émotion consécutive* comme on dit à l'heure présente. Mais dans d'autres passages, qui sont peut-être plus nombreux, saint Thomas enseigne la théorie opposée qui fait de l'*émotion psychique* une *cause* et non un *effet* [1]). Pour démontrer particulièrement ce dernier

[1]) Pour être complet, nous devons dire que saint Thomas embrasse le problème dans toute sa compréhension. Puisqu'il admet une influence réciproque de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme, il admet par là même une *causalité réciproque*. Tantôt c'est l'*affection psychique* qui est cause de l'*impression organique*, tantôt c'est l'*impression organique* qui est cause de l'*affection psychique*. L'ordre de consécution est donc réversible, et le phénomène complexe suit une double marche. — Les modernes ont eu tort de vouloir trop simplifier le phénomène et de l'envisager sous une seule face; ils ne veulent admettre qu'une *causalité unilatérale*. Ayant admis que des deux phénomènes l'un est invariablement cause et l'autre invariablement effet, ils cherchent à déterminer quel est celui qui est cause et quel est celui qui est effet. De là les difficultés auxquelles ils se heurtent. En admettant la théorie de saint Thomas, il est facile de concilier les deux théories opposées des modernes, car ce sont deux théories partielles qui viennent se fondre dans une théorie totale. Selon saint Thomas, il importe de le rappeler ici, le sujet de la passion est le corps informé par l'âme sensitive; il n'y a donc pas lieu de rechercher, en rigueur de termes, si c'est l'action du corps ou celle de l'âme qui a la priorité d'action dans le fait émotif; puisqu'il n'y a pas deux

point, il suffira de citer quelques textes. — Saint Thomas enseigne que les passions de l'âme donnent naissance à un changement organique [1]). — La crainte produit d'étonnants effets ; elle empêche même la production de la voix [2]). — Enfin, dans un passage de ses œuvres, il affirme la chose d'une manière on ne peut plus explicite [3]).

facteurs en cause, il ne peut s'agir de leur ordre de succession. Cette question regarde plutôt les relations entre les fonctions de la vie organique, celle que l'on appelait jadis végétative, et les actes des puissances sensitives.

[1]) " Hujusmodi (ira, timor, etc.) per apprehensionem et appetitus animæ peraguntur, ad quæ sequitur transmutatio *(organique)*, sicut transmutatio mobilis sequitur ex operatione motoris „. *(Qq. disp., De Verit.*, q. XXVI, art. 2, concl.).

[2]) " In timentibus fit motus interioris caloris et spirituum a corde ad inferiora, et ideo timor contrariatur formationi vocis... et propter hoc timor tacentes facit ; et inde est etiam quod timor trementes facit, ut ait philosophus „. (1ª 2ᵉ, q. XLIV, art. 1, ad 2ᵐ). — " In timore calor deserit cor a superioribus ad inferiora tendens ; ideo timentibus maxime tremit cor et membra quæ habent connexionem ad pectus... tremit etiam labium inferius et tota inferior mandibula propter continuationem ad cor ; unde et strepitus dentium sequitur ; et eadem ratione brachia et manus tremunt „. *(Ibid.*, art. 3, ad 3ᵐ).

[3]) " Non affectiones animæ causantur ab alterationibus cordis sed potius causant eas... Non ergo propter hoc aliquis vindictam appetit quia sanguis circa cor accendatur, sed ex hoc aliquis est ad iram dispositus ; irascitur autem ex appetitu vindictæ „. *(De motu cordis ad Magistrum Philippum*, in fine).

Nous avons dit que la pensée de saint Thomas sur ce sujet n'est pas exclusive. A côté des textes opposés à la théorie James-Lange, il en est d'autres qui lui sont favorables. Voici les principaux :

" Videmus quod etiamsi nullum immineat periculum fiunt in aliquibus passiones similes his passionibus quæ sunt circa animam : ut puta melancholici frequenter, si nullum periculum immineat, ex ipsa complexione inordinate fiunt timentes „. (Lib. I. *De Anima*, lect. II).

" Ex parte transmutationis corporalis causatur audacia... ex his quæ faciunt caliditatem circa cor. Unde philosophus dicit quod habentes magnum pulmonem sanguineum sunt audaciores propter caliditatem cordis exinde consequentem ; et ibidem, quod vini amatores sunt magis audaces propter caliditatem vini... Caliditas enim cordis repellit timorem et causat spem, propter cordis extensionem et amplificationem „, (1ª 2ᵉ, q. XLV, art. 3, concl.).

" Illa quæ reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiæ, et ipsam mitigant. Per hoc etiam quod hujusmodi remediis reducitur natura ad debitum statum, causatur ex his delectatio... Unde, quum omnis delectatio tristitiam mitiget, per hujusmodi remedia (somnum et balnea) corporalia tristitia mitigatur „. *Ibid.*, q. XXXVIII, art. 5, concl.). — Toute cette *question* est à lire.

Telle est une des principales vues du grand scolastique. Or les plus récentes découvertes physiologiques ont-elles été favorables à la théorie James-Lange, ou bien ont-elles apporté quelque appoint aux vues contraires ? Hâtons-nous de le dire : les dernières expériences des laboratoires semblent condamner à tout jamais l'hypothèse de l'*émotion consécutive* et asseoir définitivement celle de l'*émotion antécédente*. On a dégagé un certain nombre de faits qui sont autant de coups portés au système James-Lange. Il nous appartient de relater ici les plus importants de ces faits.

Le premier fait repose sur un intervalle de temps qui sépare l'antécédent psychique du conséquent physiologique. Il s'écoule, en effet, un temps appréciable entre l'affection de l'âme et l'impression du corps. Ce temps a été exactement supputé au moyen des instruments dont disposent les laboratoires de psychologie physiologique. On a étudié tout spécialement l'effet de la surprise sur le pouls de l'avant-bras ; or ce n'est que deux secondes après avoir ressenti le choc de la surprise, que le pouls de l'avant-bras se modifie. L'impression de l'organisme est donc postérieure d'un intervalle de deux secondes à l'émotion de l'âme. MM. Binet et Courtier ont donc raison de conclure de ce simple fait que « on ne saurait considérer avec Lange et James l'état de surprise comme ayant pour base la perception d'une modification vasomotrice » [1].

Non seulement l'impression organique est postérieure à l'affection psychique, mais aussi, — et c'est là le second fait, — la loi James-Lange manque de rigueur. Dès lors, on ne peut fonder sur elle aucune théorie. On a remarqué que les phénomènes organiques de vaso-constriction et de vaso-dilatation, qui, dans l'opinion des deux psychologues dont nous venons de parler, sont les marques et les symptômes de deux espèces contraires d'émotions, sont très inconstants, vacillants,

[1]) *L'année psychologique*, troisième année, p. 44.

et ne suivent pas une marche invariable et uniforme. On comprend dès lors qu'on ne puisse pas les prendre comme point de départ d'inductions concluantes. Bien plus, il s'en dégage plutôt une indication contraire. M. G. Dumas a fait beaucoup d'observations qu'il a insérées dans la *Revue philosophique* [1]). Il est arrivé dans ses études à distinguer deux types différents de joie et trois types différents de tristesse, en se basant uniquement sur les symptômes circulatoires et autres présentés par des malades. Or, si les émotions de l'âme étaient, comme le prétendent James et Lange, indissolublement liées à des mouvements de l'organisme, comme à des *antécédents* nécessaires, serait-il possible de faire une classification qui, par sa nature, accuse toujours un certain vague et un certain caprice dans la production des phénomènes ? Ne devrions-nous pas avoir une loi d'une rigueur mathématique ? Aussi ne faut-il pas s'étonner si, en face de ces constatations, MM. Binet et Courtier ont fait ces sages remarques : « L'examen de ses résultats (de Dumas) n'est pas absolument favorable à la théorie de Lange, car il constate qu'il peut y avoir de la vaso-constriction dans la joie comme dans la tristesse, à la condition toutefois d'admettre avec l'auteur que *pas de pouls capillaire* est synonyme de vaso-constriction, ce qui nous paraît fort aventuré. La tension artérielle ne présenterait non plus rien de caractéristique, puisqu'elle peut être forte ou faible dans les deux états contraires de joie et de tristesse. L'accélération du cœur et de la respiration présente, au contraire, un caractère plus stable ; elle existe dans la joie et manque dans la tristesse, sauf dans un cas, dont l'exception peut s'expliquer par des effets d'excitation analogues à ceux de la joie : c'est ce que G. Dumas a observé sur des malades de Saint-Lazare, quand on leur refuse leur billet de sortie » [2]).

Un seul criterium semble donc jusqu'ici être absolument décisif : c'est que l'accélération du cœur et de la respiration

[1]) Juin, juillet, août 1896.

[2]) *L'année psychologique*, troisième année, pp. 66-67.

accompagne exclusivement la joie. Pour le reste, sachons le reconnaître, nous sommes en présence d'un ensemble d'indices capricieux et changeants qui ne permettent guère d'établir définitivement une théorie psycho-physiologique.

En achevant cette première partie de notre travail, il nous reste à faire connaître les résultats qui, à l'heure présente, paraissent acquis à la science. Nous les empruntons aux auteurs déjà cités, avantageusement connus dans le monde savant. MM. Binet et Courtier terminent leur enquête par les trois conclusions suivantes :

1° « Chez la majorité des individus, toute émotion produit une vaso-constriction, une accélération du cœur et de la respiration et une augmentation d'amplitude de la cage thoracique. Ces effets sont d'autant plus marqués que l'émotion est plus intense.

2° » Dans quelques cas très rares, une sensation de douleur et une émotion de tristesse ont produit un très léger ralentissement du cœur.

3° » Il est possible, comme l'observation d'un sujet en particulier nous l'a montré, que la forme du pouls capillaire change avec la *qualité* des émotions, ce qui permettra un jour de faire une classification des émotions d'après leurs effets physiologiques sur la forme du pouls » [1]).

Les deux premiers résultats avaient été signalés, du moins quant à leur substance, par saint Thomas. Le troisième, qui n'est encore que problématique, semble également avoir été entrevu par l'Ange de l'École. Il nous parle, en effet, d'une proportion entre les passions de l'âme et les mouvements organiques, ce qui pourrait peut-être s'entendre de la *qualité* de nos émotions au sens de MM. Binet et Courtier [2]). — En tout

[1]) *Ibid.*, p. 126.

[2]) " Est attendendum in omnibus animæ passionibus quod transmutatio corporalis, quæ est in eis materialis, est conformis et proportionatur motui appetitus, qui est formalis, sicut in omnibus materia proportionatur formæ ". (1ª 2ᵃᵉ, q. XXXVII, art. 4, concl.). — Ces paroles bien comprises ne peuvent s'appliquer qu'à la *quantité* ou à la *qualité* des émotions.

cas on est heureux de constater, si on laisse de côté des détails secondaires, l'accord de la psychologie scolastique avec les données de la science moderne sur le terrain si délicat des émotions.

II.

LA VIE INTELLECTUELLE.

1° *Les faits.*

Ils sont vraiment intéressants, pour l'étude de la nature humaine, les faits relatifs au cerveau, pendant le travail intellectuel, mis en relief par les recherches de la psychologie expérimentale. Certaines conclusions sont, à l'heure actuelle, absolument indiscutables ; d'autres demeurent encore problématiques et le demeureront probablement longtemps. N'importe : nous aurons à nous demander si les unes et les autres s'harmonisent avec la psychologie de la vieille scolastique, ou bien si elles en sont la négation. Ce point est de la plus haute importance pour le but que nous poursuivons.

C'est surtout le fameux physiologiste italien Mosso qui s'est fait un nom dans ce genre de travaux, et qui a vraiment ouvert à la science de nouveaux horizons. Ses recherches sont connues dans toute l'Europe. Par des expériences aussi suivies qu'ingénieuses, le physiologiste de Turin a dégagé un certain nombre de faits qui présentent entre eux une admirable cohérence. Le fait capital, qu'il faut signaler, et dont beaucoup d'autres ne sont que des conséquences, c'est que, pendant le travail intellectuel, il se produit un afflux du sang au cerveau. Par conséquent, le cerveau se trouve congestionné ou, comme on dit aujourd'hui, *hypérémié*.

Ce fait primordial, dont il s'agira de chercher l'explication, est la cause de certains autres phénomènes qui se produisent

dans le cerveau durant le travail intellectuel. Qu'il nous suffise de les énumérer sommairement, en tant qu'ils se rattachent à notre question. — Tout d'abord le cerveau augmente de volume. Cela se comprend tout naturellement. Il est évident que, s'il y a afflux du sang au cerveau, il doit se produire par voie de conséquence — ce qui, du reste, a été expérimentalement vérifié par Gley [1]) — une vaso-dilatation des carotides et des autres vaisseaux cérébraux. Quant au fait lui-même de l'augmentation volumétrique du cerveau pendant le travail intellectuel, les patients travaux de Mosso [2]), de Morselli et Bordoni-Uffreduzzi [3]), de F. Frank [4]), de Sollier [5]) et de Patrizi [6]) l'ont mis au-dessus de tout doute et de toute contestation. MM. Binet et Courtier ont pu dire avec raison : « C'est là une notion qui ne sera plus ébranlée » [7]). — En second lieu, le cerveau subit une augmentation de température. Puisque la quantité de sang a augmenté, il faut nécessairement que la température s'élève de son côté [8]). — Enfin il se produit aussi, et pour la même raison, une augmentation de poids.

Ces résultats s'accordent fort bien avec les doctrines scolastiques trop longtemps dédaignées, hélas! comme anti-empiriques. Qu'on se rappelle la substance de l'enseignement de saint Thomas, qui a été toujours le noyau de l'anthropologie traditionnelle et chrétienne. D'après saint Thomas, l'intelligence ne pense jamais, ne produit aucun acte sans le concours de l'imagination et, en général, des sens internes. Les fantômes de l'imagination sont l'indispensable auxiliaire de la raison.

1) *Étude expérimentale sur l'état du pouls carotidien pendant le travail intellectuel.* Paris, 1881.

2) *La circolazione del sangue nel cervello.* (*Atti della R. Acad. dei Lincei*, 1880.)

3) *Sui cangiamenti della circolazione cerebrale prodotti dalle diverse percezioni simplici. (Arch. di psychiat.*, 1884).

4) Article *Cerveau* du *Diction. encycl. des sciences médicales.*

5) *Archives de physiologie* (1895).

6) *Rivista musicale italiana*, III, 2 (1896).

7) *Ibid.*, p. 43.

8) Mosso. *La temperatura del cervello.*

Mais, d'autre part, nous savons également que les sens internes et, au premier rang, l'imagination, ont leur organe dans le cerveau. Dès lors, toutes les fois que l'esprit pense, le cerveau travaille nécessairement avec lui et en même temps que lui. C'est un collaborateur d'une inviolable fidélité. S'il en est ainsi, ne doit-il pas être soumis à la loi qui régit tout organe en activité? On sait que tout organe en activité subit une augmentation de volume, une accélération dans la circulation du sang et une élévation de température. Voilà donc comme les faits d'expérience trouvent leur explication toute naturelle dans les données de la psychologie thomiste.

2° *L'ordre.*

On a pu saisir aussi l'ordre d'apparition des phénomènes dont nous venons de parler. C'était là un point très difficile et très délicat. Cependant on est arrivé à une conclusion absolument certaine et qui fait le plus grand honneur à la sagacité des observateurs : c'est que l'augmentation volumétrique du cerveau et les autres phénomènes qui en dépendent, ne se produisent que quelque temps après que le travail intellectuel a commencé. C'est dire qu'ils ne sont pas une *cause* mais des *effets*, une *conséquence* de l'activité intellectuelle au moins dans leur manifestation. Cette postériorité des phénomènes physiologiques a été constatée d'une manière certaine par des savants du plus grand mérite. Aujourd'hui elle semble faire partie des données expérimentales de la science. Écoutons deux maîtres : « Nous trouvons encore, dans cet ensemble de recherches, à citer un troisième fait bien intéressant pour la psychologie ; c'est que le changement de volume du cerveau qui a lieu par excitation psychique ou travail intellectuel, est *lent à se produire ;* le temps nécessaire à sa production dépasse de beaucoup le temps physiologique de perception. Aussi a-t-on été forcé d'admettre — et Morselli (cité plus haut) a insisté un

des premiers sur ce point important, — que l'hypérémie du cerveau n'est pas une cause, une condition de l'activité psychique ; elle en est bien plutôt un effet, puisqu'elle suit la mise en jeu de cette activité.

» Mosso partage vraisemblablement cette opinion. Dans son ouvrage populaire sur la *Fatigue* (p. 112 de la traduction française), Mosso admet que les phénomènes circulatoires n'ont pas, dans le travail intellectuel, l'importance qu'on leur a attribuée. La cellule nerveuse, dit-il, a assez de matériaux de réserve pour subvenir aux actes de conscience sans avoir besoin d'une modification correspondante dans l'afflux du sang. On a vu, chez les personnes qui ont une lacune dans l'étendue des parois osseuses du crâne, le phénomène de l'attention commencer avant qu'il y eût le moindre changement dans la circulation cérébrale » [1]).

Cette constatation nous conduit à deux éclatantes conclusions, qui sont l'expression très authentique des doctrines scolastiques. Premièrement le cerveau, étant l'organe de l'imagination qui travaille en même temps que l'esprit, obéit aux mêmes lois que tous les autres organes des fonctions physiologiques. Or, un organe en exercice n'augmente de volume et n'éprouve de la fatigue qu'après un certain temps ; ce n'est pas au commencement mais dans la suite du fonctionnement qu'il subit ces variations. D'autre part, la philosophie scolastique, enseignant que le cerveau est l'organe des facultés sensitives, cadre très bien avec ces phénomènes d'expérience ; elle en avait posé la cause en plaçant dans le cerveau les organes des sens internes. — Secondement, le cerveau, — et c'est là une accablante conclusion contre le matérialisme —, ne saurait être l'organe de la pensée elle-même. En effet, si le cerveau était l'organe de la pensée elle-même, comme le prétendent les écoles matérialistes, on devrait remarquer une parfaite correspondance entre toute opération intellectuelle et un phénomène

[1]) Binet et Courtier, *Ibid.*, p. 44.

cérébral concomitant. Or, il n'en est rien. Mosso vient de nous dire que nous pouvons produire un acte d'attention sans que le cerveau subisse un changement appréciable, pas même dans la circulation du sang qui paraît être plus étroitement liée aux opérations supérieures. Le cerveau n'est donc pas l'organe de la pensée, et ici nous aboutissons de nouveau aux enseignements de la philosophie scolastique. Toutes les expériences confirment ses doctrines, et toutes les expériences disent aussi que les penseurs du moyen âge, dans la solution de ces redoutables problèmes, avaient mis le doigt sur la vérité. Sans doute on a pu avoir pendant quelque temps un certain dédain pour ces grands docteurs ; aujourd'hui on est obligé d'admirer la merveilleuse perspicacité dont ils ont fait preuve en traitant ces difficiles et importantes questions.

3° *Les théories.*

Il nous reste, avant de finir, à examiner un autre aspect du problème qui n'est du reste que secondaire, puisqu'il est purement physiologique. Peut-être, pourra-t-on se demander, la philosophie scolastique est-elle en contradiction avec les théories que l'on a proposées pour expliquer ces étranges phénomènes physiologiques ? Eh bien ! rassurons-nous : même de ce côté, la doctrine de saint Thomas n'est nullement ébranlée. Quelle que soit la théorie que l'on adopte, elle n'a rien à redouter ; elle s'accommode facilement de toutes les hypothèses émises jusqu'à ce jour. Ici nous avons besoin d'entrer dans quelques explications.

On ignore encore le mécanisme par lequel se produisent ces phénomènes pendant le travail intellectuel. Cependant, pour expliquer ce mécanisme, on a proposé deux théories : celle de l'*antagonisme* entre le cerveau et les membres, et celle de l'*indépendance* des membres par rapport au cerveau.

Suivant la première théorie, le cerveau s'enrichirait au

détriment des membres. Les partisans de cette théorie expliquent la chose de deux façons. Pour les uns le cerveau, qui travaille, se dilaterait *activement*, attirerait le sang dans ses vaisseaux et produirait ainsi l'anémie du reste du corps. Pour les autres, au contraire, le cerveau se dilaterait *passivement* par le refoulement du sang qui est chassé de la périphérie par des vaso-constrictions. — Le système de l'indépendance des organes par rapport au cerveau est défendu par Mosso. Selon ce physiologiste, le cerveau posséderait un système vaso-moteur autonome, qui aurait pour but de régler la circulation cérébrale dans la mesure où cela est nécessaire pour l'état fonctionnel de cet organe.

Que l'on embrasse de ces deux systèmes celui que l'on voudra, on ne pourra en tirer aucun argument contre l'anthropologie scolastique. Le fait qu'il importe de retenir parce qu'il est d'une importance capitale, c'est que le cerveau, étant l'organe de l'imagination, subit pendant le travail intellectuel de multiples changements. C'est le point fondamental pour la scolastique. Que ces changements considérés au point de vue physiologique, se produisent de telle ou telle façon, la chose est parfaitement indifférente et ne saurait modifier en rien la nature du débat ni porter atteinte aux doctrines scolastiques. Avec le fait capital nous avons tout ce qu'il nous faut pour rendre nos positions inexpugnables. Au point de vue des intérêts de la philosophie scolastique, nous pouvons négliger le reste comme accessoire et l'abandonner aux investigations des physiologistes. Lorsque ceux-ci auront trouvé l'explication de ce phénomène, si jamais ils y parviennent, nous aurons une vérité physiologique de plus, mais nous n'aurons aucune nouvelle donnée rigoureusement philosophique.

Et maintenant concluons. La situation, intermédiaire entre l'ultra-spiritualisme et le matérialisme, occupée par la philosophie scolastique, convient à merveille à la nature

de l'homme, et apparaît de plus en plus juste par les progrès des sciences expérimentales. L'ultra-spiritualisme est impuissant à rendre raison des phénomènes cérébraux que nous avons mentionnés au cours de ce travail. Le matérialisme se butte directement contre le phénomène de la pensée et de la conscience. Ces deux philosophies extrêmes, ne tenant compte chacune que d'un côté de la nature humaine, sont, on le voit, des philosophies incomplètes et mutilées. Pour l'ultra-spiritualisme, il n'y a pas de physiologie ; pour le matérialisme, la psychologie est impossible. Les scolastiques au contraire, ayant mis en œuvre les deux éléments de notre nature, ont constitué une anthropologie complète ; ils ont su, dans une harmonieuse synthèse, unir la physiologie et la psychologie, les deux pôles de la nature humaine, et sauvegarder ainsi les droits de la raison et de l'expérience. C'est pour cela que leur psychologie, dans ses grandes lignes, est éternelle comme la vérité même.

Dr V. Ermoni.

VI.

Les hypothèses cosmogoniques.

*(Suite *.)*

CHAPITRE IV.

UNITÉ PROBABLE D'ORIGINE DU SOLEIL ET DES PLANÈTES. HYPOTHÈSE DE LAPLACE.

Unité probable d'origine du soleil et des planètes. — L'unité d'origine du soleil et des planètes repose sur des faits que l'on considère ordinairement comme incontestables.

L'identité de la matière constitutive du soleil et des planètes — nous l'avons dit au chapitre I — est d'abord prouvée par l'analyse spectrale pour le soleil et pour la terre, c'est-à-dire pour une planète intermédiaire; cette identité est étendue aux autres planètes avec une probabilité qui devient de plus en plus grande à mesure que la science progresse davantage.

La coïncidence, à peu près complète, des plans des orbites planétaires avec le plan de rotation du soleil et l'identité du sens des mouvements de rotation et de révolution de presque tous les corps du système, sont ensuite naturellement considérées comme une conséquence d'une origine commune. « Des phénomènes aussi extraordinaires », dit Laplace [1]), « ne sont pas dûs à des causes irrégulières. En soumettant au calcul leur probabilité, on trouve qu'il y a plus de deux cent mille milliards à parier contre un, qu'ils ne sont point l'effet du hasard, ce qui forme une probabilité bien supérieure à celle

*) Voir les nos des 1er août, p. 282 et 1er novembre, p. 347 (1897).

1) *Exposition du Système du monde*, t. II, p. 421, 4e édition, 1813.

de la plupart des évènements historiques dont nous ne doutons point. Nous devons donc croire, au moins avec la même confiance, qu'une cause primitive a dirigé les mouvements planétaires. »

Lorsqu'il écrivait ces lignes, Laplace ne connaissait cependant, autour du soleil, que sept grosses planètes, quatre planètes télescopiques et dix-huit satellites : en tout, trente corps de notre système satisfaisant à la loi d'identité du sens des mouvements. Aujourd'hui, ce nombre de corps est de plus de quatre cent cinquante ; il est vrai qu'à la limite extrême de notre monde solaire, il existe, en ce qui concerne Neptune et peut-être Uranus, une difficulté spéciale que nous avons déjà signalée et sur laquelle nous aurons à revenir plus tard : c'est que les révolutions des satellites et probablement aussi la rotation des planètes elles-mêmes sont rétrogrades. Laplace croyait les mouvements des satellites d'Uranus directs, et Neptune et son satellite n'étaient pas connus de son temps.

Énoncé du problème cosmogonique tel qu'il se posait a Laplace pour le cas particulier du système solaire. — Le problème général de l'origine du système solaire se posait à Laplace en termes très nets : « Expliquer comment une même matière a pu, en obéissant à la loi de l'attraction newtonienne, donner naissance à des corps à peu près sphériques, soleil, planètes et satellites, soumis aux conditions d'identité de mouvements qui viennent d'être indiquées ».

Nous allons voir, dans ce chapitre même, la solution qu'a donnée Laplace du problème ainsi posé.

Renseignements bibliographiques. — Les premiers linéaments de l'hypothèse de Laplace se trouvent dans la 1re édition [1]), parue en l'an IV (1796), de son *Exposition du Système*

[1]) A propos de cette première édition, il existe une anecdote qu'il nous faut conter d'après M. Faye, l'un de ceux qui ont été le mieux en mesure de connaître la vérité sur ce point :

" Comme le citoyen Laplace „, dit l'illustre auteur de l'*Origine du monde*,

du monde, pp. 301 et suivantes. Cette hypothèse se complète dans la 3me édition (1808) par l'addition d'un paragraphe (p. 392) sur la formation des planètes par la rupture des

p. 131 de la 2me édition, " présentait au général Bonaparte la première édition de son *Exposition du Système du monde*, le général lui dit : " Newton a parlé „ de Dieu dans son livre. J'ai déjà parcouru le vôtre et je n'y ai pas trouvé ce „ nom une seule fois. „ A quoi Laplace aurait répondu : " Citoyen premier Consul, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse. „ Dans ces termes, Laplace aurait traité Dieu d'hypothèse. S'il en avait été ainsi, le premier Consul lui aurait tourné le dos. Mais Laplace n'a jamais dit cela. Voici, je crois, la vérité. Newton, croyant que les perturbations séculaires dont il avait ébauché la théorie finiraient à la longue par détruire le système solaire, a dit quelque part que Dieu était obligé d'intervenir de temps en temps pour remédier au mal et remettre en quelque sorte ce système sur ses pieds. C'était là une pure supposition suggérée à Newton par une vue incomplète des conditions de stabilité de notre petit monde. La science n'était pas assez avancée à cette époque pour mettre ces conditions en évidence. Mais Laplace, qui les avait découvertes par une analyse profonde, a pu et dû répondre au premier Consul que Newton avait, à tort, invoqué l'intervention de Dieu pour raccommoder de temps en temps la machine du monde, et que lui Laplace n'avait pas eu besoin d'une telle supposition. Ce n'était pas Dieu qu'il traitait d'hypothèse, mais son intervention en un point déterminé. „

M. Faye ajoute en note : " Je tiens de M. Arago que Laplace, averti peu avant sa mort que cette anecdote allait être publiée dans un recueil biographique, l'avait prié d'en demander la suppression à l'éditeur. Il fallait en effet l'*expliquer*, ou la supprimer. Ce second parti était le plus simple; malheureusement elle n'a été ni supprimée ni expliquée „.

Cette question du prétendu athéisme de Laplace a été traitée en détail par le R. P. de Joannis S.J., dans son article déjà cité *Sur la formation mécanique du monde*, et nous ne nous y arrêterons pas davantage. Qu'il nous suffise de remarquer encore que la mort du célèbre astronome a été chrétienne, et d'attirer l'attention sur la lettre suivante, reproduite en tête du tome I de la dernière édition de ses œuvres (Paris, Gauthier-Villars, 1878, pp. v et vi) :

" C'est avec bien du regret, mon ami „, écrivait Laplace à son fils le 17 juin 1809, " que je te vois partir sans que je puisse t'embrasser et te donner ma bénédiction. J'espère que tu te feras honneur dans la noble carrière que tu vas parcourir.

„ Tu seras ma consolation et celle de ta mère. Je prie Dieu qu'il veille sur tes jours. Aie-le toujours présent à ta pensée, ainsi que ton père et ta mère. Songe que de toi dépend principalement notre bonheur.

„ Malheureusement, retenu à Paris par mes fonctions, je ne puis te témoigner que par écrit combien je t'aime et combien je désire que tu te distingues en servant utilement ton pays. „

Ainsi, quand même Laplace aurait tenu en 1796 au général Bonaparte un langage suspect d'athéisme, la lettre ci-dessus permettrait de conclure qu'en 1809, donc treize ans plus tard, il était déiste et croyait à l'efficacité de la prière.

anneaux. Mais c'est seulement dans les éditions suivantes que Laplace a donné à l'exposé de sa théorie tout son développement. L'hypothèse de Laplace n'est donc pas l'œuvre d'un instant ; c'est le fruit de longues et patientes méditations. Dans la courte analyse que nous comptons en faire ici, nous suivrons le texte de la 4me édition de l'*Exposition du Système du monde*, publiée en 1813, quatorze ans avant la mort de Laplace ; ce texte est d'ailleurs conservé dans les éditions ultérieures. La dernière édition date de 1884 ; elle constitue le tome VI des « Œuvres complètes de Laplace » publiées sous les auspices de l'Académie des Sciences de Paris [1]).

Ce qu'était, pour Laplace, le système solaire, avant la transformation qui a donné naissance aux planètes. — Dans la première édition de l'*Exposition du Système du monde*, laquelle remonte à 1796, le soleil primitif était pour Laplace un globe incandescent tout formé, peut-être solide ou liquide, entouré d'une atmosphère ; cette atmosphère s'étendait au-delà des orbites de toutes les planètes et s'est resserrée successivement en abandonnant la matière qui a formé les planètes. Mais si telle était la conception de Laplace en 1796, elle s'était certainement bien modifiée à la fin de sa vie. Dès la 4me édition, parue en 1813, Laplace adopte l'idée de la condensation des nébuleuses qu'Herschel avait exposée en 1811, et il l'applique à notre système solaire pour en expliquer la formation.

Dans l'hypothèse de Laplace, telle qu'elle résulte des dernières éditions de l'*Exposition du Système du monde*, notre système solaire est donc dû à la condensation d'une nébuleuse qui s'étendait, à l'origine, bien au-delà des limites occupées actuellement par les planètes les plus lointaines. La transformation qui a donné naissance aux planètes, n'a commencé que

[1]) Ceux qui voudraient se borner à consulter les principaux passages originaux, auront d'autant moins de peine à le faire que ces passages ont généralement été reproduits par les nombreux commentateurs de l'hypothèse de Laplace. Cf., par exemple, Faye et Wolf, *ouv. cités.*

quand la condensation centrale était déjà très avancée et constituait un véritable noyau. Dans l'hypothèse de Laplace, c'est donc le soleil qui s'est formé en premier lieu.

Dès l'origine, donc même avant la concentration centrale, la nébuleuse solaire possédait une très haute température et était animée d'un mouvement de rotation très lent (qui devait s'accélérer comme nous verrons). Laplace n'indique ni l'origine de la chaleur solaire, ni la cause de la rotation. Quant à la condensation progressive de la nébuleuse, elle est due à la fois à l'attraction et au refroidissement extérieur, mais la raison de la condensation d'une masse tout à fait prépondérante au centre n'est pas donnée.

Mode de formation des planètes d'après Laplace. — Ce mode de formation est la partie originale et caractéristique de l'hypothèse de Laplace.

N'oublions pas que le noyau central est déjà tout formé, grâce à une condensation de matière vers le centre. De plus, le système solaire est tellement éloigné des étoiles, nous l'avons déjà dit, que leur action est à peu près insensible ; on peut donc le regarder comme n'étant soumis qu'à la seule attraction du noyau central et au refroidissement, action extérieure qui peut elle-même être considérée comme passant par le centre du noyau.

D'autre part, on démontre en mécanique [1]) que, *quand un système de points matériels est uniquement soumis à des forces dirigées vers le même centre* (le mot « centre » pouvant signifier tout simplement le point par lequel passent toutes les forces), *la somme des produits des masses par les aires décrites par les rayons vecteurs allant des points mobiles au centre en question et projetées sur un même plan est proportionnelle au temps employé à les décrire.*

Dans les conditions supposées par Laplace, ce théorème de mécanique s'applique au système solaire en formation, lequel,

[1]) Voir notre *Cours de mécanique analytique,* Chap. XIII, § 4.

par hypothèse, tourne d'ailleurs autour d'un axe passant par le centre. La somme des produits des masses par les aires projetées sur un plan normal à l'axe de rotation (v. fig. 5) est donc la même après un certain intervalle de temps donné, quelle que soit l'époque considérée. Par suite, si le système solaire en formation se contracte par l'effet de la gravitation et du refroidissement, le mouvement de tous les points autour du centre se faisant dans le même sens et les distances de ces points à ce centre diminuant, la somme des aires projetées au bout d'un temps donné diminuerait elle-même, si la vitesse de rotation, dont Laplace suppose le système animé dès l'origine, restait la même. Comme cette somme des aires doit rester constante en vertu du théorème de mécanique rappelé, le mouvement de rotation doit aller en augmentant à mesure que la contraction se produit.

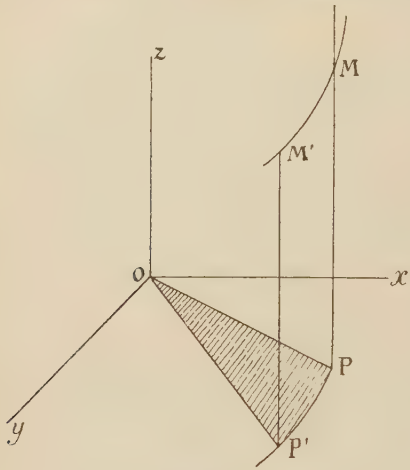

Fig. 5.

L'accroissement de vitesse de rotation entraîne une augmentation de la force centrifuge, et cette dernière, on le démontre [1], est plus rapide que l'augmentation de la gravitation due à la contraction.

[1]) Pour démontrer ce point, bornons-nous à considérer une molécule dans le plan équatorial et admettons que le théorème des aires existe pour cette molécule isolée. On voit, par la dernière formule de la note mise au chap. III à l'occasion de la 2me loi de Képler que, quand le théorème des aires existe, v est proportionnel à $\frac{1}{r}$; par suite, $\frac{v^2}{r}$, donc la force centrifuge, est proportionnel à $\frac{1}{r^3}$. Comme l'attraction vers le centre est proportionnelle à $\frac{1}{r^2}$, on conclut que quand r diminue, la force centrifuge augmente plus vite que l'attraction. C. Q. F. D.

A propos de la note du ch. III à laquelle nous venons de renvoyer, il est

Mais la force avec laquelle une particule quelconque de la nébuleuse est définitivement attirée vers le noyau central peut être considérée [1]) comme la résultante de la force d'attraction proprement dite et de la force centrifuge (v. fig. 6). En particulier, pour les molécules qui sont dans le plan perpendiculaire à l'axe de rotation et passant par le centre du noyau, plan qui s'appelle le plan équatorial, la force centrifuge est (v. fig. 7) directement opposée à la force d'attraction propre-

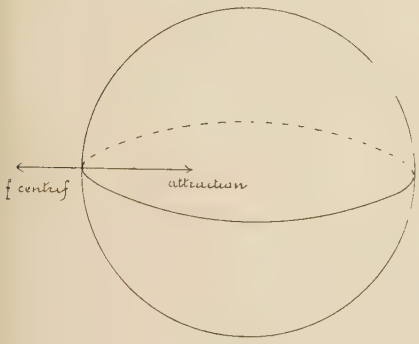

Fig. 6.

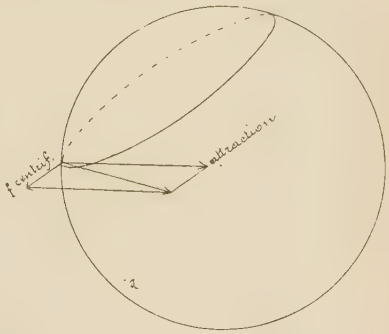

Fig. 7.

ment dite. La force centrifuge augmentant, lors de la condensation, plus vite que l'attraction, il arrive un moment où cette force centrifuge devient, dans le plan équatorial, égale à la force d'attraction : à ce moment, les particules considérées dans le plan équatorial cessent d'être définitivement attirées vers le noyau central; la force centrifuge étant, au moment dont il s'agit, devenue suffisante pour faire équilibre à la force d'attraction. Ce fait se passant en même temps pour toutes les particules situées à une même distance du noyau central, l'ensemble de ces particules constitue, à l'instant

nécessaire de remarquer que la constante C varie d'une planète à l'autre : cette constante étant proportionnelle à $\sqrt{r}$, les vitesses des diverses planètes sur leurs orbites supposées circulaires sont définitivement en raison inverse de la racine carrée des distances de ces planètes au soleil. C'est un résultat très connu, démontré même dans la plupart des traités de cosmographie.

[1]) Cf. notre *Cours de mécanique analytique*, Chap. X, § 3.

considéré, un anneau, extérieur à la nébuleuse, qui cesse de faire corps avec elle, mais qui continue à se mouvoir autour de la masse centrale. La contraction continuant grâce au refroidissement extérieur, cet anneau se rapproche du centre, ce qui amène une nouvelle augmentation de vitesse, donc de force centrifuge ; celle-ci devient alors supérieure à la force de gravitation et amène la rupture de l'anneau. Si l'on suppose ensuite que cet anneau brisé n'est pas complètement homogène, mais qu'il possède lui-même en un point une masse plus considérable qu'aux autres points, cette masse plus considérable constituera un centre d'attraction où pourront venir se réunir les principales parties de l'anneau et qui donnera définitivement naissance à ce qu'on est convenu d'appeler une *planète*.

Grâce à ce mode de génération d'une planète, on s'explique pourquoi ces corps se meuvent tous dans le même sens, le long d'orbites peu inclinées sur le plan de l'équateur de la nébuleuse. Laplace montre ensuite que la condensation de l'anneau en une masse unique a dû produire une rotation de la planète, de même sens que la rotation primitive de la nébuleuse, autour d'un axe parallèle à celui de la nébuleuse elle-même.

Si l'on suppose que l'un des anneaux, au lieu d'un seul point de condensation, en possède un grand nombre, cet anneau donnera naissance à un anneau de planètes et ainsi s'explique, dans l'hypothèse de Laplace, l'existence des nombreuses petites planètes, comprises dans une bande assez étroite, entre Mars et Jupiter.

Considérons maintenant une planète en formation : elle ne constitue pas encore un corps solide ; c'est une nébuleuse de second ordre qui donnera naissance à l'une de nos planètes actuelles après un temps très long, à la suite de nouvelles condensations dues au refroidissement. Cette nébuleuse de second ordre, comme la nébuleuse primitive, abandonnera successivement un certain nombre d'anneaux dans le plan de

son équateur. Par leur condensation ultérieure, ces anneaux de second ordre donneront à leur tour naissance à des corps tournant sur eux-mêmes et circulant autour de la masse centrale : c'est ainsi que s'explique, dans l'hypothèse de Laplace, la formation des *satellites*. S'il y a eu un grand nombre de points de condensation dans un anneau de second ordre, cet anneau a pu donner naissance à un anneau de satellites : c'est le cas de l'anneau de Saturne.

Résumé relatif a l'hypothèse de Laplace. — En résumé, le système solaire dérive, d'après Laplace, d'une nébuleuse animée d'un mouvement de rotation et présentant dès l'origine une condensation centrale : le soleil s'est formé le premier, puis successivement divers anneaux qui, par leur rupture, ont donné naissance aux planètes avec leurs satellites, l'ordre de naissance des planètes étant inverse de celui de leurs distances au soleil.

On s'explique simplement de la sorte les particularités remarquables du mouvement des planètes et des satellites, ainsi que le fait capital, révélé par l'analyse spectrale, que le soleil et la terre sont formés des mêmes matériaux et qu'il en est probablement de même des autres planètes.

Remarque. — On peut encore faire la remarque intéressante que voici :

Soit T la durée de révolution de la nébuleuse solaire au moment de la formation d'un anneau ; soit a la distance de cet anneau au centre, m sa masse. La force centrifuge $m\omega^2 a$, où ω est la vitesse angulaire, peut s'écrire $m\left(\frac{2\pi}{T}\right) a$; l'attraction qu'exerce, au même instant, la masse centrale sur l'anneau est égale à $\frac{mM}{a^2}$, si M est la masse centrale multipliée par la constante de l'attraction. Comme ces deux forces sont égales à l'époque considérée, on a : $\frac{4\pi^2}{T^2} a = \frac{M}{a^2}$; par suite : $\frac{a^3}{T^2}$ = constante.

Ainsi la proportionnalité du carré des temps de révolution

aux cubes des grands axes, qui constitue la troisième loi de Képler pour les planètes toutes formées, existe également pour les anneaux en formation : cette troisième loi de Képler peut donc être regardée comme constituant une relation entre la position initiale de l'anneau générateur d'une planète quelconque et la vitesse de rotation du noyau central correspondante à la date de formation de cet anneau.

L'expérience de Plateau ne peut pas être considérée comme confirmant l'hypothèse de Laplace. — L'ingénieuse hypothèse de Laplace, partiellement déjà proposée par Herschel et Kant, paraît, à première vue, être confirmée par la belle expérience que voici et qui est due à notre savant et chrétien compatriote Plateau, décédé à Gand il y a quelques années.

Une masse d'huile est mise en suspension dans un liquide de même densité, formé d'un mélange d'eau et d'alcool : on voit la masse d'huile prendre spontanément la forme sphérique que tend à lui donner l'attraction moléculaire. Si on la fait tourner autour de son diamètre vertical avec une vitesse croissante, on voit d'abord la sphère s'aplatir ; puis il vient un moment où il se détache, dans le plan de l'équateur, un anneau semblable à celui de Saturne ; enfin, la vitesse croissant toujours, un moment vient où l'anneau se brise, et il se forme de petites sphères qui tournent sur elles-mêmes, tout en tournant autour de la masse principale.

Cette expérience est ordinairement considérée comme une confirmation de l'exactitude, dans ses traits essentiels, de l'hypothèse de Laplace au sujet du mode de génération des planètes. Toutefois il importe de noter que telle n'a jamais été la pensée de Plateau lui-même : il déclare expressément que, vu la différence des lois qui régissent l'attraction moléculaire et l'attraction universelle, on ne peut tirer de ses expériences aucune induction à l'égard des faits astronomiques. Afin de mieux mettre en évidence la pensée de l'auteur, nous croyons utile de reproduire le passage où il traite ce point.

« L'attraction en jeu dans mes expériences, dit Plateau [1]), est l'attraction moléculaire, laquelle, on le sait, ne s'exerce d'une manière sensible que jusqu'à une distance excessivement petite, et les forces qui déterminent les figures de nos masses d'huile immergées n'émanent que d'une couche superficielle dont la minceur est extrême. Au contraire, dans une grosse masse céleste supposée fluide, l'action de la couche superficielle est insensible, et l'attraction efficace est l'attraction universelle, en vertu de laquelle toutes les parties de la masse agissent les unes sur les autres, quelles que soient leurs distances mutuelles. Ces deux espèces d'attraction doivent donc produire des résultats différents ; si toutes les deux donnent la sphère, c'est à cause de la symétrie parfaite de cette figure, symétrie qui en ferait une forme d'équilibre sous toutes les lois d'attraction imaginables ; mais, à part ce cas spécial, on se tromperait étrangement si l'on voulait tirer de mes expériences quelque induction à l'égard de faits astronomiques. »

CHAPITRE V.

EXAMEN DE LA PRINCIPALE OBJECTION FAITE PAR M. FAYE A L'HYPOTHÈSE DE LAPLACE.

Portée de l'objection. — Pour un grand nombre d'auteurs — et nous partageons leur avis — la réunion, en une masse unique, des diverses parties de l'anneau rompu constitue peut-être la principale difficulté de l'hypothèse de Laplace et, généralement, de toute hypothèse nébuleuse.

Toutefois, notons-le bien en commençant ce chapitre, ce n'est pas cette difficulté que vise M. Faye ; ce n'est donc pas l'origine nébulaire ou la formation des planètes aux dépens

[1]) Plateau, *Statique expérimentale et théorique des liquides soumis aux seules forces moléculaires*, t. I, § 12, pp. 22-23. Paris, Gauthier-Villars, 1873.

d'anneaux qui est mise en doute. *Ce que M. Faye conteste, c'est que les astres dont se compose le système solaire se soient formés dans l'ordre indiqué par Laplace. Pour lui, si le soleil s'était formé avant les planètes, comme le dit Laplace, elles auraient un mouvement de rotation rétrograde, tandis qu'elles ont toutes, ou à peu près, une rotation directe.*

Comment l'objection est légitimée. — L'attraction qu'une masse sphérique, composée de couches homogènes, exerce sur un point extérieur en vertu de la loi de la gravitation universelle, est la même — on le démontre en physique mathématique [1]) et en mécanique céleste [2]) — que si, toute la masse étant réunie au centre, l'attraction sur le point extérieur s'exerçait par ce centre seul en raison inverse du carré de la distance du centre au point extérieur ; c'est un résultat analogue à celui que nous avons consigné à la première des remarques placées à la fin du chapitre III.

Le cas qui vient d'être signalé peut être admis dans l'hypothèse de Laplace, à l'occasion de l'attraction qu'exerce la masse centrale prépondérante sur les divers points de la nébuleuse solaire.

Cela étant, considérons en particulier les diverses zones d'un anneau qui se détache de la nébuleuse et qui donnera ultérieurement naissance à une planète. Un point quelconque de l'une de ces zones, au moment où elle se détache de la nébuleuse, est en équilibre sous l'action de l'attraction et de la force centrifuge.

Si donc r représente la distance de la zone au centre du noyau, et si M est la masse centrale multipliée par la constante de l'attraction, on a, au moment considéré :

$$\frac{v^2}{r} = \frac{M}{r^2}, \text{ d'où } v = \frac{\sqrt{M}}{\sqrt{r}}.$$

[1]) V. Gilbert. *Cours de mécanique analytique*, 3e édition, 1891, chap. XXIII.
[2]) V. Tisserand. *Traité de mécanique céleste*, t. I, p. 58.

Par conséquent si, comme le suppose Laplace, il y avait eu originairement une masse prépondérante au centre, les points des diverses zones d'un anneau auraient possédé, au moment où ils se sont détachés de la nébuleuse, des vitesses d'autant plus grandes qu'ils auraient appartenu à une zone plus voisine du centre. En d'autres termes, dans l'hypothèse de Laplace, au moment de la constitution d'un anneau, les vitesses des diverses zones se répartissent dès l'origine, comme l'indique la figure 8.

Cette inégalité de vitesse, ajoute M. Faye, se maintient dans le même sens, quand un nombre plus ou moins considérable de points matériels se réunissent pour constituer un anneau planétaire ; les molécules de la zone extérieure de l'anneau ont donc une vitesse moindre que les molécules de la zone extérieure.

Fig. 8.

Cela étant, admettons qu'une planète vienne à se former dans cet anneau : les molécules des diverses zones devront égaliser leur vitesse de circulation autour du soleil, puisque, une fois la planète formée, toutes ces molécules appartiendront à un même ensemble circulant autour du soleil.

Il est facile de voir que, si aucune nouvelle force n'intervient, le maintien de la grandeur relative des vitesses des points des diverses zones exige que la planète formée possède (fig. 9), outre une vitesse générale de circulation directe autour du soleil, égale à la vitesse des points appartenant à la zone moyenne de l'anneau générateur, un mouvement de rotation rétrograde autour de son centre.

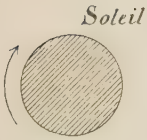

Fig. 9.

Pour démontrer ce point essentiel, nous allons d'abord faire

voir que, si la condition annoncée est remplie, les molécules des diverses zones de l'anneau générateur d'une planète continuent à posséder, après leur réunion en une masse commune, des vitesses qui sont dans le même rapport qu'avant cette réunion. Une molécule de la zone extérieure, par exemple, possède, par rapport au soleil et une fois la planète formée, une vitesse qui peut être regardée comme la résultante de deux autres, d'ailleurs dirigées en sens contraire : la première composante est une vitesse d'*entraînement*, égale à la vitesse moyenne de circulation autour du soleil ; la seconde composante est une vitesse *relative*, due à la rotation de la planète autour de son centre. Quand, comme nous l'admettons, la rotation de la planète est rétrograde tandis que le mouvement de circulation autour du soleil est direct, ces deux vitesses composantes sont directement opposées et donnent une résultante moindre que la vitesse d'entraînement : or, c'est ce qui doit être, puisque cette résultante remplace l'ancienne vitesse de circulation d'un point de la zone extérieure de l'anneau et que, pour un pareil point, la vitesse de circulation était moindre que la vitesse d'un point de la zone moyenne, devenue la vitesse d'entraînement ou la vitesse de circulation générale de la planète autour du soleil. — Si l'on considère de même un point de la zone intérieure de l'anneau, on constate également que, grâce à la rotation de la planète dans le sens rétrograde, la vitesse *absolue* de ce point, ou sa vitesse par rapport au soleil, reste, après la transformation de l'anneau en planète, plus grande que la vitesse des points de la zone moyenne, car pour ces points de la zone intérieure, la vitesse *relative*, due à la rotation rétrograde de la planète, est de même sens que la vitesse d'*entraînement*, due à la circulation générale de la planète autour du soleil.

On conclut de là que si, outre une vitesse générale de circulation directe autour du soleil, la planète possède une rotation rétrograde autour de son centre, les molécules conservent bien, après la transformation de l'anneau en planète,

les grandeurs relatives de vitesses qu'elles avaient avant leur réunion en une masse commune.

Un instant de réflexion suffit pour constater que ces grandeurs relatives de vitesses ne seraient pas maintenues, si la planète n'avait pas de rotation autour de son centre ou si sa rotation était directe, comme la circulation générale elle-même autour du soleil.

Il faut en conclure, dit M. Faye, que si, comme le suppose Laplace, les planètes avaient été formées après le soleil, elles posséderaient toutes un mouvement de rotation rétrograde. Or, cette circonstance ne se présente certainement pas pour les planètes comprises entre Mercure et Jupiter : par conséquent, ajoute M. Faye, ces planètes n'ont pu se former après le soleil, et l'hypothèse de Laplace doit être rejetée à ce point de vue.

Réponse de M. Wolf a l'objection de M. Faye [1]). — 1. Laplace lui-même avait prévu l'objection et y a répondu.

Il reconnaît que tout à fait à l'origine, donc avant que des molécules de la nébuleuse se soient réunies pour la formation d'un anneau, les points matériels les plus éloignés du centre de la nébuleuse ont les plus petites vitesses ; seulement, d'après Laplace et contrairement à l'avis de M. Faye, une fois que des molécules se réunissent ainsi pour constituer un anneau, elles ne le font pas sans exercer un certain frottement les unes contre les autres. Pour Laplace, mais M. Faye conteste l'analogie, les choses se passent alors comme à l'occasion de notre atmosphère, qui est entraînée avec notre globe dans un même mouvement angulaire de rotation.

Dans son Mémoire « *Sur les conditions d'équilibre et la nature probable des anneaux de Saturne* » [2]), Hirn exprime la même opinion que Laplace ; il estime, comme ce dernier, que

[1]) Cette réponse se trouve en substance dans l'excellent ouvrage de de M. Wolf, *Hypothèses cosmogoniques*, déjà cité.

[2]) Paris, Gauthier-Villars, 1872.

les conditions de mouvement de la figure 8 sont de très courte durée, et que le frottement ne tarde pas à amener pour tout l'anneau une même vitesse angulaire, comme si c'était un solide tournant autour d'un axe. D'après Laplace et Hirn, l'anneau se trouve donc, au moment de la formation d'une planète dans son sein, non plus dans les conditions de la figure 8, mais dans les conditions de la figure 10 ci-dessous.

Mais une fois que la planète se forme dans un pareil anneau (c'est-à-dire, une fois que les molécules des zones extérieure et intérieure sont obligées de posséder une même vitesse générale de circulation, ou, si l'on veut, une même vitesse d'entraînement), il est nécessaire que la planète possède, en outre, autour de son centre, une rotation dans le sens direct (v. fig. 11) : de cette manière, en effet, et uniquement ainsi, les points matériels de la planète, — qu'ils appartiennent à une zone extérieure de l'anneau générateur ou à une zone intérieure, — conservent, relativement au centre de la nébuleuse, les rapports de vitesse qu'ils avaient immédiatement avant la transformation de l'anneau en planète.

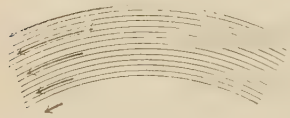

Fig. 10.

Fig. 11.

2. Admettons, avec M. Faye, que Laplace et Hirn aient tort de faire intervenir, entre les molécules d'un anneau en formation, un frottement qui amène pour les diverses parties de cet anneau une même vitesse angulaire. Il en résulte que les anneaux ont une rotation rétrograde et qu'il en est peut-être de même des planètes *à l'origine de leur formation*. Cependant, même dans cette hypothèse, donc quand même le mouvement de rotation de la planète serait rétrograde à l'origine, il

deviendrait direct après un temps relativement court. C'est ce que nous allons tâcher de faire comprendre, en regardant une masse planétaire comme assimilable à une masse fluide, sphérique et homogène; en d'autres termes, admettons, — et M. Faye ne conteste pas l'analogie — que les calculs relatifs à une pareille masse sphérique homogène, soient approximativement applicables à une masse planétaire. Roche a montré le premier [1]), dans une série de travaux remarquables, parus surtout dans les *Mémoires de l'Académie des sciences de Montpellier*, qu'une pareille masse fluide, sphérique, homogène, animée d'un mouvement lent de rotation et soumise à l'attraction du noyau central, s'allonge dans le sens de la droite qui joint les centres du noyau et de la planète en formation. Mais, on peut aisément le constater, pour que la partie allongée de la planète en formation ait toujours la direction de la ligne des centres, quelle que soit la position de la planète sur son orbite, il faut que la rotation de la planète soit directe et que la durée de cette rotation soit la même que la durée de la révolution de la planète autour du noyau central. — La lune nous offre un exemple frappant où cette égalité de durée de la rotation et de la circulation s'est maintenue. D'après M. Schiaparelli, il en est de même des planètes Mercure et Vénus; toutefois ces conclusions du célèbre directeur de l'Observatoire de Milan, surtout en ce qui concerne Vénus, sont contestées par certains astronomes.

Ajoutons que par le progrès de la condensation de la planète en formation, la vitesse de rotation augmente et l'allongement dans le sens de la ligne des centres, ou comme on dit, la marée diminue. La terre et la plupart des autres planètes se trouvent dans cet état, actuellement considéré, où la durée de rotation est moindre que la durée de circulation : c'est ainsi que la terre effectue sa rotation actuelle en un jour,

[1]) Voyez spécialement : Roche. *Essai sur la constitution et l'origine du système solaire*, dans les *Mémoires de l'Académie de Montpellier*, section des sciences, t. VIII; également en tiré à part, chez Gauthier-Villars, 1873.

tandis qu'il lui faut tout un an pour sa révolution autour du soleil.

En tous cas, au moment où cesse l'égalité de durée de la rotation et de la circulation, la vitesse totale, par rapport au noyau central, des parties les plus extérieures de la planète en formation est plus grande, et la vitesse totale des parties intérieures est moindre que celle du centre de la planète. Le sens du mouvement de rotation de la planète formée est donc nécessairement direct, quelles qu'aient été les conditions primitives.

Remarque. — D'après M. Wolf, les conclusions qui précèdent s'appliquent certainement aux planètes les plus voisines du soleil, lesquelles, étant plus rapprochées, ont dû subir davantage l'allongement ou la marée dont il a été question.

Tout au plus, ajoute-t-il, pourrait-on contester l'exactitude de ces conclusions, en ce qui concerne les planètes très éloignées, comme Uranus et Neptune. En admettant alors comme fondé, pour ces planètes, le point de départ de l'objection de M. Faye, on expliquerait, dans l'hypothèse de Laplace, le mouvement rétrograde qu'on attribue à ces mêmes planètes.

(*à suivre.*) Ern. Pasquier.

VII.

Qu'est-ce que la philosophie scolastique ?

Les Notions fausses et incomplètes.

I.

Que diriez-vous d'un auteur qui définirait en ces termes la philosophie grecque : « La philosophie grecque est la philosophie professée à l'agora, aux carrefours des villes grecques, plus tard dans des établissements spéciaux, appelés Lycées, Gymnases, Académies, depuis l'établissement jusqu'au déclin de ces écoles, c'est-à-dire jusqu'au jour où un esprit nouveau, l'esprit moderne, inspirant des décrets impériaux, viendra interdire à ces établissements la conduite des intelligences » ?

Or, c'est bien en termes semblables, qu'à la première page d'une histoire universellement appréciée, M. Hauréau parle du mouvement d'idées auquel il a consacré une vie de recherches. « La philosophie scolastique, dit-il, est la philosophie professée dans les écoles du moyen âge depuis l'établissement jusqu'au déclin de ces écoles, c'est-à-dire jusqu'au jour où la philosophie du dehors, l'esprit nouveau, l'esprit moderne, se dégageant des liens de la tradition, viendront lui disputer et lui ravir la conduite des intelligences. » [1])

Et, logique avec lui-même, le savant médiéviste croit

[1]) Hauréau, *Histoire de la Philosophie scolastique*, t. I. Paris, 1872, p. 36. De même, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, il écrit, au mot *scolastique :* La scolastique est la philosophie qu'on professait dans les écoles du moyen âge.

que l'art inventé par Gutenberg a porté le coup de grâce à la philosophie scolastique. Jusque là, en effet, la rareté des manuscrits obligeait les masses studieuses, avides de savoir, d'entreprendre de longs voyages pour suivre les leçons des écoles publiques. « Dès que la presse eut multiplié les exemplaires des anciens textes et même des gloses modernes, on put, sans fréquenter les écoles, conduire ses études jusqu'aux limites de la science... Autrefois, on accourait à Paris de tous les points de l'Europe pour venir assister aux leçons des maîtres les plus renommés ; désormais abandonnées par les écoliers, les chaires publiques le seront bientôt par les professeurs eux-mêmes, et de jour en jour on en verra décroître le nombre. Ainsi finit l'enseignement oral, ou scolastique. La philosophie ne sera plus didactiquement professée hors des couvents, hors des collèges, et elle n'obtiendra la faveur d'un asile dans ces maisons administrées par l'Église que sous la condition d'une entière dépendance. » [1])

Si la scolastique n'est autre chose que la philosophie professée dans les chaires du moyen âge, il semble étrange qu'elle ait été étouffée par les progrès d'un art, si bien fait pour décupler la puissance de l'enseignement oral.

Est-il vrai que l'invention de l'imprimerie ait marqué la fin de l'efflorescence des écoles en Occident ? Dans tous les pays d'Europe, n'avons-nous pas vu surgir de nombreuses universités, postérieures au XVIe siècle ? Et, aujourd'hui même, l'accroissement indéfini de puissance que les machines perfectionnées assurent à la presse contemporaine, amène-t-il le dépeuplement progressif des centres d'enseignement ? La publication toujours croissante des livres n'empêchera jamais la jeunesse de se grouper autour des chaires, pas plus qu'elle n'éloignera les foules de la tribune des orateurs, parce que la parole est douée d'un pouvoir de communication persuasive que le meilleur des livres ne possède point.

[1]) *Ibid.*, p. 38.

Mais la définition que donne M. Hauréau de la scolastique nous suggère une autre remarque. Elle est purement *verbale*. Scolastique dérive de *scola*, école. Dire que la philosophie scolastique est « la philosophie enseignée dans les écoles », c'est presque une tautologie.

D'autres ne sont pas plus profonds quand ils disent: « La scolastique est une philosophie empruntant la langue péripatéticienne » [1]) ou bien « une philosophie enseignée sous forme de syllogismes » [2]).

Il est intéressant de rapprocher cette définition de celle que l'on donne communément du moyen âge lui-même.

« Il n'y a pas de terme, écrit M. Godefroid Kurth, sur la définition duquel règne un accord plus parfait que celui de *moyen âge*. Le moyen âge, nous dit-on de toutes parts, est une époque intermédiaire entre l'antiquité et les temps modernes. C'est la définition que donnent tous les dictionnaires et toutes les encyclopédies, tous les manuels et tous les résumés. N'en demandez pas une autre aux médiévistes les plus érudits ; quelque divers que soient leurs points de vue dans l'appréciation du moyen âge, ils sont unanimes lorsqu'il s'agit de le définir, et tous nous répondent, avec un ensemble qu'on rencontrerait difficilement sur une autre question, que le moyen âge est une époque intermédiaire. » [3])

C'est dire, en d'autres termes, que *le moyen âge est un âge moyen*. [4])

Ainsi ce n'est pas seulement la philosophie que l'on traite

[1]) Voyez, par exemple, HUET, *Recherches historiques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand*, p. 95. Gand, 1838.

[2]) " La scolastique est moins une philosophie particulière qu'une *méthode* d'argumentation sèche et serrée, sous laquelle on a réduit l'aristotélisme, fourré de cent questions puériles. „ DIDEROT (Œuvres, t. XIX, p. 362).

[3]) G. KURTH, *Qu'est-ce que le moyen âge ?* (Discours prononcé à Fribourg, au Congrès scientifique international des catholiques, le 19 août 1897). Bruxelles, 1898, p. 3.

[4]) ID., *Ibid.*, p. 12.

puérilement, c'est tout ce qui constitue le moyen âge, son art, sa religion, sa politique, sa vie sociale. Un préjugé colossal pèse sur l'époque qui sépare l'antiquité païenne de la Renaissance. On est convenu, ce semble, de ne pas prendre au sérieux les œuvres de ce temps.

Quelle est l'origine de ce préjugé ?

*
* *

M. Kurth, dans le discours que nous avons cité tantôt, montre à l'évidence que la définition verbale du moyen âge est due à la transposition d'une classification *philologique* sur le terrain de l'*histoire*. En étudiant le développement de la langue latine depuis ses origines jusqu'à leur temps, les philologues du XVIe siècle y avaient marqué trois phases : la phase du latin classique, s'étendant depuis les origines de l'État romain jusqu'à Constantin le Grand; la phase du latin barbare, embrassant à leurs yeux, non seulement le latin défiguré que parlèrent les peuples germaniques, mais encore le latin savant tel qu'il fut conservé dans les livres, après la création des langues modernes ; enfin la phase de la renaissance ou de la latinité régénérée par l'humanisme.

Pour marquer ces trois âges du latin, on les appela respectivement « haut âge ou âge supérieur, moyen âge et âge inférieur ou infime. » [1])

Calquant leurs divisions sur celles des philologues, les historiens s'habituèrent à regarder comme intermédiaires, au point de vue général de la civilisation, les siècles intercalaires au point de vue de la latinité.

Une confusion semblable entache les définitions de la scolastique que nous avons relevées. En histoire de la philosophie comme en histoire générale, nos contemporains sont les tributaires inconscients d'un âge ignorant et injuste. Les pédagogues du XVIe siècle définissaient la philosophie scolas-

1) G. Kurth, *Qu'est-ce que le moyen âge ?* p. 14 à 16.

tique, qu'ils détestaient d'instinct sans la connaître, par l'*étymologie du mot* et l'*appareil extérieur de l'enseignement*.

Dès le début du moyen âge, on appelait *écolâtre*, *scolasticus* [1]), le titulaire d'un enseignement. Le *scolasticum officium* était un poste d'honneur, une dignité ecclésiastique, avec ses privilèges et ses insignes. [2])

D'autre part, les humanistes s'imaginaient que les procédés en usage dans ces écoles avaient été de tout temps ces formes abusives d'une logique dévergondée qui abondent dans les gloses des XVe et XVIe siècles.

La philosophie moderne reçut en legs de la Renaissance le mépris hautain que celle-ci affecte pour la scolastique ; durant la longue *nuit de mille ans*, la spéculation lui apparut tout au plus comme un divertissement monacal, un jouet grossier dont l'humanité doit rougir. Les honteuses calomnies des Vivès, des Nizolius ont déteint sur les jugements des encyclopédistes ; le XVIIIe siècle a mis à la mode les puérilités de Diderot et de Voltaire.

On les retrouve sous la plume de Brucker, le premier historien de ce siècle, qui consacre un petit paragraphe de sa grande *Historia critica Philosophiæ* à ce qu'il appelle l'Αριστοτελομανια de la scolastique. [3])

Les Allemands ont appelé cet indifférentisme : *Der Sprung über das Mittelalter*, le saut par dessus le moyen âge.

On s'imaginait, en effet, que sur l'espace d'environ douze cents ans, depuis la fermeture des écoles grecques par Justinien en 529, jusqu'à la publication du *Discours de la Méthode* en

[1]) Pour Cicéron, le *scolasticus* est l'homme versé dans l'art de bien parler et de persuader par son enseignement — *ad persuadendum concinnus, politus e schola*. (*In Pisonem*, 25). Cfr. Pseudo-August. *Principia dialectica* 10: " Nam cum scolastici non solum proprie, sed et primitus dicantur ii qui adhuc in scola sunt, omnes tamen, qui in litteris vivunt, nomen hoc usurpant. „

[2]) Fulbert de Chartres offre à Hildegaire la férule des écoles et les tablettes, *scolarum ferulam et tabulas*. Clervai. *Les écoles de Chartres au moyen âge, du Ve au XVIe siècle*. Paris, 1895, p. 31.

[3]) Périod. II. Pars 2. lib. 2. c. 3. sect. 3.

1637, l'humanité engourdie avait cessé de penser par elle-même et de poser devant sa réflexion souveraine les grands problèmes qui jusque là avaient agité les esprits. Avec des préjugés aussi naïfs, il n'était pas difficile de prendre Descartes pour un être surhumain qui avait réappris au XVIIe siècle et à la société moderne la science sublime étouffée par le cléricalisme médiéval.

Grande fut la stupéfaction, quand ce pseudo-dégénéré moyen âge révéla ses trésors artistiques, littéraires, philosophiques, aux nombreux chercheurs qui s'occupent aujourd'hui à gratter la poussière séculaire qui le recouvre. On comprit peu à peu qu'il n'y avait pas d'« entr'acte » médiéval et que la trame de la pensée ne s'était pas interrompue [1]. Sanseverino, Jansen, Trendelenburg, Ehrle, Denifle, Rubczinsky, Baeumker, Picavet, Hauréau lui-même — pour ne citer que des contemporains — ont démontré que la scolastique constitue un mouvement d'idées aussi complexe, aussi digne d'attention que les plus belles synthèses de l'antiquité. Le fil de la tradition qui séparait la philosophie antique de la philosophie moderne est renoué, et rien ne ressemble moins à une léthargie intellectuelle que le brillant épanouissement des idées au XIIIe et au XVIIe siècle.

* * *

S'il en est ainsi, le moment n'est-il pas venu de rectifier les définitions en cours de la scolastique, non point en y apportant quelque réforme de détail, mais en y introduisant un ordre d'idées nouveau ?

Toute définition *extrinsèque* est forcément banale, elle n'apprend rien parce qu'elle ne peut rien apprendre. Une forme quelconque ne peut-elle pas s'appliquer à n'importe quel fond ? N'est-il pas vrai de dire que le syllogisme

[1] " Si la philosophie est, comme nous l'avons définie, une *libre recherche*, nous pouvons dire qu'il y a, depuis l'édit de Justinien (529) jusqu'à la Renaissance au XVe siècle, une sorte d'entr'acte, pendant lequel il n'y a pas, à propre-

s'adapte à tout corps de doctrine[1]) ? Et enfin, l'enseignement oral ne peut-il pas servir de véhicule aux doctrines les plus opposées ?

De fait, au moyen âge, les chaires ont été mises tour à tour au service de la vérité et de l'erreur.

La philosophie scolastique ne vit pas de formules vides et creuses, « sans idées, tirant des conséquences à l'infini, sans vérifier les principes qui demeurent au-dessus de l'examen »[2]). Ces formules recouvrent des *doctrines ;* — comment en serait-il autrement ? C'est par ces doctrines qu'il faut juger la scolastique, et non par ses étiquettes extérieures ou par les instruments de sa propagation ; il faut pénétrer dans l'édifice au lieu de le contourner et d'en décrire la façade. *Aux définitions tirées de l'étymologie ou de l'appareil extérieur des écoles, il faut substituer la définition doctrinale.*

La scolastique a des préoccupations dominantes, des allures originales, un génie propre. Elle constitue un ensemble organique de doctrines nettement caractérisé. Ce sont ces doctrines qu'il faut connaître pour entrer en contact avec l'âme même de la scolastique.

II.

Outre les définitions extrinsèques que nous venons de relever, il en est une autre, non moins fausse et non moins accréditée chez les historiens de la philosophie : c'est la définition

ment parler, de philosophie. Durant toute cette période, en effet, l'humanité, en Occident, est soumise, pour la spéculation, aux dogmes dont l'ensemble constitue la doctrine chrétienne, et, pour la morale, à la discipline ecclésiastique fondée sur ces dogmes. Il faudrait donc, dans une histoire de la philosophie, franchir cet intervalle de huit ou neuf siècles et passer directement à l'étude des recherches qui ont préparé l'avènement de la philosophie moderne. PENJON, *Précis d'histoire de la Philosophie*, Paris, 1897, p. 165 ...

[1]) M. HUET va jusqu'à dire que dans la scolastique il y a contradiction entre le fond et la forme, parce que des idées platoniciennes (fond) sont revêtues d'une langue péripatéticienne (forme). *Op. cit.*, p. 95.

[2]) FOUILLÉE, *Histoire de la Philosophie*. Paris 1883, p. 198.

chronologique. Elle assimile la philosophie scolastique à la philosophie du moyen âge, comme si la scolastique avait, à elle seule, alimenté les spéculations médiévales [1]).

Que faut-il penser de cette identification ?

A priori, elle doit inspirer nos défiances. Qu'on y songe. Le moyen âge, au sens large du mot, comprend les quinze premiers siècles de notre ère ; au sens plus restreint de l'histoire des idées, il embrasse la période s'étendant de Charlemagne à la Renaissance (IXe-XVe s.). Or, est-il croyable que pendant ce long écoulement de sa vie, l'humanité se soit reposée dans une même conception philosophique, *la scolastique*, et que pas une voix contradictoire ne se soit élevée au milieu d'un concert unanime de pensées ? Mais ce serait là un phénomène sans pendant dans l'histoire ! Comment ! Toute civilisation apparaît comme un complexus effrayant de mouvements d'idées qui se croisent, s'entrechoquent, se combinent ou se repoussent. En littérature comme en peinture, en politique comme en religion, en science comme en philosophie, il y a eu de tout temps des systèmes *dominateurs*, il n'y eut jamais des systèmes *monopoleurs*. Sur le terrain des arts les romantiques et les classiques, en politique les démocrates et les aristocrates, en religion les hétérodoxes et les orthodoxes entretiennent de perpétuels débats ; quant à la philosophie, depuis que le monde est monde, elle semble être, de tous les départements de l'activité humaine, celui où se réalise le plus à la lettre cette parole des livres inspirés : *mundum tradidit disputationi eorum*.

L'histoire nous l'atteste, au moyen âge pas plus que dans l'antiquité et l'ère moderne, on n'a assisté au spectacle de l'absolutisme d'une théorie philosophique.

Il suffira d'un exemple pour le démontrer. Le prince des scolastiques, saint Thomas d'Aquin, professe une philosophie

[1]) Cousin, *Histoire générale de la Philosophie*, Paris, 1864, p. 189. — Ueberweg, *Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1886, II, p. 127, etc., etc. Cfr. note de la page 149.

profondément individualiste, où la substantialité des êtres contingents est vigoureusement affirmée vis-à-vis de la personnalité de l'Être absolu. Rien n'est plus contraire à la doctrine du Docteur angélique que la confusion panthéistique de Dieu et des créatures. Or, le panthéisme est professé au temps de saint Thomas, à Paris même, dans des chaires voisines de la sienne. L'averroïsme, dont Siger fut le leader pendant la seconde moitié du XIIIe siècle, inscrit le panthéisme à la première page de sa synthèse philosophique. Dira-t-on que cette doctrine mérite le nom de *doctrine scolastique* au même titre que celle de saint Thomas? L'histoire proteste contre ces assimilations, et saint Thomas entend si peu se trouver en compagnie de panthéistes qu'il écrit un opuscule *de unitate intellectus contra Averroïstas*.

Aux paroles se joignent les faits. Aux XIIIe et XIVe siècles, les « vrais » scolastiques remuent ciel et terre pour extirper l'averroïsme des écoles, et leurs agitations aboutissent à des prohibitions officielles, périodiquement renouvelées dans l'université de Paris.

Mais, dira-t-on peut-être, ne pourrait-on se servir du terme *scolastique* comme d'une grande étiquette couvrant l'*ensemble des doctrines du moyen âge ?* [1]) On lui conserverait alors sa signification *chronologique*, tout en admettant la diversité des systèmes médiévaux. C'est provoquer à plaisir le chaos des idées, et donner *à des choses contradictoires une appellation identique*, au mépris de toutes les règles du langage humain. S'il est accordé qu'il y a au moyen âge non pas *une* philosophie, mais *des* philosophies, opposées entre elles, irréductibles à des communs principes, il faut donner à chacune de ces philosophies une dénomination distincte.

1) M. Picavet : " La scolastique, au sens restreint du mot, désigne les recherches spéculatives du IXe au XVe siècle, où, à côté de quelques données scientifiques, dominent la philosophie et la théologie. „ *Abélard et Alexandre de Halès, créateurs de la méthode scolastique*, Paris, 1896.

M. Hauréau : " *Tous les systèmes sont représentés dans la philosophie scolastique, elle n'est donc pas un système.* „ (*Dictionnaire des sciences philosophiques, in verbo* scolastique.)

Une convention ratifiée par les siècles appelle *scolastique* les doctrines des saint Anselme, des saint Thomas, des Duns Scot. Respectons cette convention : appliqué aux doctrines ennemies, le nom de *scolastique* ne peut être qu'un sobriquet.

*
* *

Dans tout parti où l'on a le respect d'un programme, le culte d'une idée, il faut savoir, à un moment donné, rompre avec des dissidents.

A tous les siècles du moyen âge, à côté de la doctrine que nous appellerons *scolastique*, il y a eu une ou plusieurs doctrines que nous appellerons *antiscolastiques*. L'hégémonie des intelligences est une conquête qui n'est jamais pacifique ; le royaume intellectuel souffre violence.

Le panthéisme est la forme principale de l'antiscolastique ; il se développe parallèlement à la scolastique. Au IXe siècle, nous le voyons apparaître, à la cour même de Charles le Chauve, professé par Jean Scot Érigène, qu'on peut appeler le premier et le plus redoutable des antiscolastiques du prémoyen âge. [1]) Car les écrits de Scot Érigène, malgré des prohibitions réitérées, s'infiltrent dans les écoles d'Occident ; le XIIe siècle les lit et voit naître le plus vil des panthéismes, le panthéisme matérialiste. Pour David de Dinant, en effet, la matière et Dieu sont identiques et constituent le fond de toutes choses. « *Error fuit Davidis de Dinanto, qui stultissime posuit Deum esse materiam* », dit saint Thomas. [2]) Le germe du panthéisme s'était maintenu dans les écoles, au moment où l'introduction

[1]) Presque tous les historiens du moyen âge rangent Jean Scot Érigène parmi les scolastiques! V. p. ex. PENJON, *op. cit.* p. 175 ; REHMKE, *Grundriss der Gesch. d. Philosophie,* Berlin, 1896, p. 89 ; UEBERWEG, *op. cit.*, p. 130.

" Chose remarquable ! Non seulement Scot Érigène est le père de la philosophie scolastique, mais il semble qu'il en renferme en lui tous les développements. „ SAINT RENÉ TAILLANDIER, *Scot Erigène et la philosophie scolastique,* Paris 1843. Rien n'est plus faux que cette classification.

[2]) *Summa Theol.* I. q. III. a. 8. in corp.

des œuvres nouvelles d'Aristote préparait l'apogée de la pensée scolastique ; et c'est sans contredit la raison pour laquelle l'Averroïsme obtint si facilement droit de cité en Occident. Il a survécu aux XIIIe et XIVe siècles ; dans les universités italiennes du XVe siècle, le nom d'Averroës est dans toutes les bouches, et c'est pour entendre ses théories négatrices de l'immortalité personnelle et de la vie future que les auditoires passionnés poussent ce cri frénétique : « Parlez-nous de l'âme, parlez-nous de l'âme. »

Le panthéisme n'est pas la forme unique de l'antiscolastique. Les nombreuses hérésies qui ont travaillé tout le moyen âge, impliquent la plupart un système de philosophie en opposition avec celui des scolastiques. Il suffira de citer l'hérésie des Cathares, où se perpétuent les doctrines de Lucrèce et d'Épicure, et contre laquelle Alain de Lille, au XIIe siècle, doit encore diriger son *Ars catholicæ fidei*.

A la fin du moyen âge, les systèmes se multiplient, la mêlée des idées devient générale. Le mysticisme allemand, la théosophie de Bovillus et de Giordano Bruno, le platonisme de Bessarion et de Marsile Ficin, le pseudo-aristotélisme d'Achillinus et de Niphus, le pythagoréisme cabalistique de Reuchlin, et bien d'autres doctrines se donnent la main pour combattre la doctrine traditionnelle.

*
* *

Ce n'est pas tout. L'assimilation des termes : *philosophie scolastique* et *philosophie médiévale* vient se heurter à une autre difficulté. La philosophie médiévale, en effet, ne comprend pas seulement les synthèses qui se développent en Occident. Parallèlement à la marche du génie occidental, se poursuivent deux autres courants dont des travaux récents mettent en évidence la force et l'orientation ; c'est, d'une part, la philosophie byzantine, d'autre part la philosophie asiatique.

Bannie d'Athènes et d'Alexandrie, la philosophie grecque se transplanta dans la capitale de l'empire d'Orient. Elle s'y

maintint pendant tout le moyen âge, mais son développement fut irrégulier, lent, comme le génie byzantin lui-même.

Bien que Byzance pût recueillir l'héritage des idées antiques dans leur langue originale, l'infiltration de la philosophie grecque y fut beaucoup moins profonde que dans la civilisation arabe, où cependant le fonds grec devait subir tant de transvasements.

Cependant cette philosophie suit une marche autonome, elle accuse les pulsations d'une civilisation spécifique. Comparez au IXe siècle le patriarche Photius et le palatin Scot Érigène, ou bien au XIIe siècle Michel Psellus, professeur à l'Académie de Constantinople, premier ministre de Michel Parapinakes, — et Jean de Salisbury, familier des écoles de Paris, homme de confiance du Vatican et de la Cour d'Angleterre : vous saisirez sur le vif combien le génie pompeux et souvent vide de Byzance diffère de la froide et spéculative raison de l'Occident.

Que dire du faisceau de doctrines disparates qu'on réunit sous le nom de philosophie asiatique ? — la science arménienne illustrée par David l'arménien ; le courant d'idées persan inauguré par les réfugiés de la philosophie grecque à la cour de Chosroës Nuschirwan et dans les académies de Nisibis et de Gandisopora ; la culture syrienne si florissante aux écoles de Resaina, de Chalcis et d'Edesse ; enfin et surtout le brillant épanouissement du péripatétisme arabe, dans le royaume d'Asie et dans celui d'Espagne.

Tous ces peuples, dépositaires de la tradition grecque, ont leur mode de penser distinct, résultant des multiples influences de leur constitution propre, de leurs relations scientifiques, de leurs institutions religieuses, politiques, sociales, voire même du climat et du milieu physique où ils évoluent.

Pendant toute la période antérieure au XIIIe siècle, les courants occidental, byzantin, arabe, se développent avec une entière indépendance. Paris, Byzance et Bagdad sont trois centres intellectuels, ignorants l'un de l'autre, et nous y ren-

controns simultanément au IXe siècle trois personnalités, Jean Scot Érigène, Photius, Alkendi, qui professent des idées diverses, en commentant les mêmes sources, et cela sans même se douter que d'autres cieux abritent des émules de leurs travaux philosophiques.

Si l'on croit pouvoir appeler du même nom de *scolastiques* des philosophies aussi disparates, il n'y a pas de raison d'exclure de cette classification les philosophies chinoise et indienne, puisqu'au pays de Bouddha, toute tradition philosophique n'a pas été détruite au moyen âge.

*
* *

En résumé, la *scolastique* n'est pas l'ensemble des doctrines qui se sont fait jour au moyen âge ; elle n'est qu'une des nombreuses écoles du temps, si l'on veut « l'École » par excellence, parce qu'elle est la plus belle, la plus puissante et la plus universellement répandue en Occident.

(à suivre.) M. De Wulf.

VIII.

Léon Ollé-Laprune.

Cet article n'est pas une biographie. C'est un examen critique de la philosophie de M. Ollé-Laprune, et de ses applications à la religion et à la vie. Toutefois, nous n'avons voulu rien négliger de ce qui pouvait éclairer les idées de l'éminent philosophe, ravi si prématurément à la France chrétienne. Sa vie tenait tout entière dans ses affections intellectuelles ; mais il apportait dans ses actes la préoccupation de bien agir unie à celle de bien penser.

Nous respecterons ici cette alliance, assez rare parmi les philosophes, et si nous tâchons quelquefois de trouver dans les faits la confirmation ou l'éclaircissement de certains écrits, ce sera pour caractériser plus nettement cette doctrine, qui est une philosophie d'âme autant qu'un système d'idées.

I.

D'ordinaire, on établissait assez légèrement la parenté philosophique de M. Ollé-Laprune. « C'est un disciple du Père Gratry », disait-on. Et pour avoir prononcé ces trois mots, on se croyait quitte envers l'écrivain, comme on se croyait quitte envers Jules Simon, en le déclarant disciple de Victor Cousin.

Mais ces classifications faciles ne sont jamais complètement justes. M. Ollé-Laprune, il est vrai, a conservé toute sa vie un culte affectueux pour le Père Gratry. Sans avoir vécu dans

son intimité [1]), il avait connu plusieurs de ses amis, ou fils spirituels. Il avait lu ses livres, et il s'était intéressé au développement de ses idées. Ce qu'il avait de commun avec lui, c'étaient sa défiance de tout scepticisme et sa confiance indomptable dans le bien. Mais tandis que le Père Gratry mêlait à cet élan un peu de naïveté — bien respectable sans doute — M. Ollé-Laprune avait plutôt l'espérance inquiète et l'attitude expectante de ceux qui redoutent l'avenir, en le préparant. A tout le moins, il n'échafaudait pas aussi allègrement que le bon Père « l'édifice de lumière et de paix ». L'un avait plus appris de son cœur, l'autre a voulu apprendre davantage de l'expérience, et ce que le premier mettait de son âme dans les choses, le second fit effort toute sa vie pour le faire naître des choses mêmes. « Vouloir la paix, disait-il aux jeunes gens de Stanislas, c'est la faire » et il ajoutait : « Dans ce monde, où abonde le mal, il faut avoir la clairvoyance de la bonté, celle qui sait apercevoir le reste non encore entamé, le débris encore subsistant avec lequel on peut tout réparer » [2]). — Ainsi il trouve dans le *faire* moral une garantie de l'idéal qu'on poursuit. Il ne croit pas qu'on puisse avoir de compétence dans les hautes régions de la pensée sans *bonne volonté*. L'idée juste et vive de la morale ne nous est donnée qu'autant que nous en possédons, par une expérience intime, la réalité même. Il faut que l' « assentiment » soit déjà un « consentement » et que le « bon vouloir » fasse pressentir en quelque sorte « l'action morale commencée » [3]).

A ce point de vue, M. Ollé-Laprune se rapprocherait plutôt de M. Caro. Lui-même il prend soin de nous en avertir dans sa préface de la *Certitude morale*. « M. Caro est le premier qui m'ait porté à faire de la certitude morale un examen philoso-

[1]) *Éloge du Père Gratry*, p. 8.
[2]) *Discours au Collège Stanislas*, pp. 5 et 9.
[3]) *La Philosophie et le Temps présent*, chap. XII tout entier.

phique » [1]), et dans un article au *Correspondant* du 10 janvier 1877, il félicite ce « cher et illustre maître » d'avoir définitivement acclimaté en philosophie cette évidence des choses morales, qui sans doute n'est pas fondée sur la démonstration et n'est pas susceptible de vérification positive indéfinie [2]), mais qui est certaine néanmoins, qui a son ordre et son absolu, par où elle force la conviction [3]). Enfin on trouve des déclarations du même genre dans la préface à *La Morale d'Aristote* [4]), et dans cet article du Centenaire de l'École normale que M. Ollé-Laprune a voulu consacrer à M. Caro et à son enseignement à l'École.

Ce sont là, disons-nous, des renseignements utiles et des indications précieuses, et plus d'un sera tenté de conclure que si M. Ollé-Laprune n'est pas exclusivement un disciple du Père Gratry, c'est parce qu'il est en même temps un disciple de M. Caro.

Pourtant nous réserverons encore notre conclusion.

En effet qui ne sait que le disciple, si fidèle soit-il, ne peut pas rester longtemps dans la dépendance du maître, sans se tracer à lui-même en quelque sorte une voie d'à côté ? Il se découvre de bonne heure une vocation différente, très spéciale, et qui aspire à se préciser. — C'est en 1876 que M. Caro publiait ses *Problèmes de Morale sociale*, et déjà M. Ollé-Laprune nous déclare que ces « choses de l'âme » faisaient depuis longtemps l'objet de ses réflexions assidues. [5])

Dans ce même article où il accomplit — si pieusement — envers son maître « un acte de reconnaissance intellectuelle [6]) » il laisse apercevoir des inquiétudes, on pourrait même dire,

[1]) *Certitude morale*, préface, p. IV.

[2]) Plus tard M. Ollé-Laprune contestera ce point : " Il y a une démonstration et une vérification des choses morales „, dira-t-il. Cfr. *La Philosophie et le Temps présent*, pp. 71-74.

[3]) *Correspondant* du 10 janvier 1877, pp. 113, 114.

[4]) *La Morale d'Aristote*, préface, p. XV.

[5]) *Certitude morale*, préface, p. IV.

[6]) *Correspondant* du 10 janvier 1877, p. 117.

des critiques. Il ne dissimule pas que la méthode de M. Caro, sinueuse et délicate, se laisse énerver à la longue par la perpétuelle confrontation des doctrines opposées. Il reproche finement à son auteur de ne pas intervenir assez dans le débat des systèmes, et, poussé par la préoccupation très louable de détruire des idées fausses, d'oublier à construire. « Pourquoi faut-il que des scrupules de méthode ou d'art l'engagent à réserver le plus intime de sa pensée ? »[1] — On s'en plaint ; car « ses livres ne sont plus de la sorte que des revues critiques des idées contemporaines »[2] ; on y cherche en vain des déclarations de doctrine.

Qu'indique ce langage, sinon la résolution, chez celui qui le tient, de suivre une route différente, et de négliger de pareils procédés ?

Ainsi, pourquoi hésiter à le dire ? — Disciple du Père Gratry, disciple de M. Caro, ces mots n'ont aucun sens pour quiconque sait comment se forment les générations actuelles de philosophes. Le temps n'est plus où un maître influent imprimait une direction à ses élèves, et les marquait tous d'une empreinte commune. Le philosophe moderne n'appartient à personne. L'union des esprits ne se fait en réalité que par l'union des méthodes, richesse collective, à qui tous empruntent et dont ils ont part égale.

En ce sens, M. Ollé-Laprune est d'abord un universitaire et un normalien. Entendez par ces mots les qualités d'exactitude, de labeur curieux, de patiente investigation qui distinguent nos maîtres d'aujourd'hui. Il a compris la culture philosophique comme une chose de conscience. Ce n'est pas par sentimentalité ou par dilettantisme que, jeune agrégé, il s'essayait à « comprendre » et à « interpréter » les systèmes. Il apportait à cette étude le souci scrupuleux du « fait vrai », le goût de l'analyse, la haine de la rhétorique, l'absence voulue

[1]) *Ibid.*, p. 104.
[2]) *Ibid.*, p. 120.

de pédantisme. Il cherchait « à voir clair dans ce qui est » [1]) afin, suivant le cas, d'arracher du chaos des doctrines cette « âme de vérité » qui console de tout. De la méthode de l'éclectisme il retenait ce qu'elle avait eu de salutaire : la sympathie pour la pensée d'autrui ; il en rejetait ce qu'elle avait eu d'éphémère : son *credo* étroit et ses vaines prétentions.

C'est de cette façon qu'il étudie Malebranche avec passion, qu'il lit Aristote dans le texte en s'aidant des commentaires allemands de Ramsauer et de Zeller, et plus encore des commentaires anglais de Browne. En 1880, quand il publie sa thèse sur la certitude morale, il témoigne de la connaissance exacte, minutieuse même des théories de Descartes, de Kant et d'Hamilton. Enfin, pendant les vingt années de son enseignement à l'École normale, il ne reste étranger à aucune des préoccupations qui assiègent les esprits, il n'est fermé à aucune des idées qui les sollicitent. S'il combat, il comprend ce qu'il combat. S'il adhère, il sait à quoi il s'engage. Il a toujours une vision nette et définie du point scientifique par où l'on saisit heureusement les questions pour les résoudre.

Comprenons donc que ce serait le diminuer que de ne pas lui reconnaître cette culture quasi universelle, que l'on accorde si volontiers aux universitaires de notre temps. S'il a subi plus qu'un autre les assujettissements de la première heure, c'est qu'il avait l'âme « mécontente » [2]) et qu'il sentait son insuffisance comme font les humbles. Au reste, il s'en est dégagé assez tôt pour sa gloire. A trente ans, il avait su se créer une matière libre, d'où il devait librement faire sortir une doctrine, qui est sienne.

— Mais la parenté philosophique de M. Ollé-Laprune se présente à nous par un autre côté. Il n'était pas seulement de l'Université, il était de l'Église. Ce fut même un des grands catholiques de ce temps. « Ma tâche particulière, écrit-il à un

[1]) Ce mot est de Beyle.
[2]) *Discours au Collège Stanislas*, p. 5.

ami, mon rôle propre, c'est de rendre témoignage à la vérité chrétienne dans l'Université » [1]). A la vérité, il sait qu'il y a un « mur de séparation » entre l'Église et l'Université. Mais il veut lui-même le franchir. Il lui plaît d'être résolument, aux yeux de tous, comme Ozanam l'avait été, un universitaire catholique. « Je suis très attaché à l'École, écrit-il au même... J'ai conquis, au milieu de cette jeunesse, une autorité et une influence véritables... Cependant je suis un catholique notoire, et un clérical avéré. »

En cela, d'ailleurs, il échappe à un défaut que, malgré leurs qualités, plusieurs philosophes contemporains n'ont pas su éviter. Leur écueil en quelque sorte, c'est leur science même. Dans le tumulte des idées contradictoires qui surgissent de tant d'ouvrages, il n'est pas aisé, en effet, de retenir les « points fixes » [2]) ; plus facilement on les abandonne. On se détache de toute doctrine par défiance, par embarras de points de vue, par excès de réserve. La philosophie semble livrée à la fantaisie de chacun. Tant d'échecs l'ont découragée. Chacun se fait une tente ; on n'a plus l'ambition de construire pour les siècles à venir [3]). Ou bien, si l'on a encore le cœur d'essayer une restauration, pour éviter la routine, on ne la fait d'ordinaire qu'au rebours du bon sens. « Étonner, c'est-à-dire déranger les vieux cadres, déconcerter les attentes, embarrasser les gens sensés... semer l'alarme parmi les meilleurs esprits », voilà l'occupation préférée. « Et c'est une joie subtile de se donner, aux yeux des autres, un brevet d'originalité. [4]) » M. Ollé-Laprune a également horreur et de l'*ataraxie* des uns et de l'effronterie des autres. Il est philosophe et chrétien.

Attaché sans défaillir jamais et sans varier à la foi catholique, il ne la met pas à part ou en dehors de sa philosophie.

1) *Lettre à un religieux Carme.*
2) Ce mot est cher à M. Ollé-Laprune.
3) *La Philosophie et le Temps présent,* pp. 306 et 307.
4) *Ibid.,* p. 48.

Il juge trop bien qu'elle est bonne pour penser [1]. Mais il veut lui construire, au moyen de sa raison, une sorte d'armure de philosophie. Il cherchera dans Aristote, dans saint Augustin, dans Descartes et dans Malebranche des points « d'accord », des idées qui « coïncident », et il en trouvera. S'il fait de l'histoire, il ne craindra pas d'incliner les systèmes anciens eux-mêmes au christianisme. Il dit par exemple dans sa préface à *La Morale d'Aristote :* « L'auteur a porté dans son appréciation son âme, sa façon moderne, contemporaine de comprendre les questions, enfin son christianisme ». Et plus loin il ajoute : « Est-ce que ces emprunts à une meilleure lumière et à une source plus haute n'apportent pas à la doctrine que j'expose plus de clarté, plus de précision et de vérité? »

C'est que M. Ollé-Laprune n'a jamais douté. Quelquefois il fait comme Pascal, il a l'air de rechercher la vérité comme s'il ne la connaissait pas ; mais elle est au-dedans de lui-même qui inspire tous ses mouvements, et aussi cet artifice de méthode qui doit éclairer l'impie.

Car la Religion pour lui est vraiment une « règle et une discipline d'esprit », une *ratio mentis*. Elle est le « point fixe » par excellence. Grâce à elle, il ne craint pas de se laisser séduire par les brillantes témérités ou par les engageantes promesses des « philosophies séparées ». L'habitude de vivre au milieu de ses adversaires, et de respirer une atmosphère saturée de contradictions ne l'a pas rendu vulnérable. Sa foi, active et silencieuse ouvrière, resserre intérieurement la trame de ses idées, et garde intactes toutes ses certitudes. Il n'a pas besoin, comme beaucoup d'autres, de « recueillir sa conscience errante à travers les systèmes et les livres. » [2] Il se possède et il se sait.

Aussi n'admettait-il pas les compromis. Même il redoutait pour sa réputation de chrétien qu'on le rangeât parmi les

[1] Voir à ce sujet le *Jubilé de M. Naville*, article du *Correspondant* du 25 décembre 1890.

[2] M. Caro. *L'Idée de Dieu*, p. 7.

hésitants et les faibles. Il n'aimait pas le mot de « spiritualiste ». Il y voyait une sorte d' « enseigne » [1]) ou, pour mieux dire, d' « étiquette restrictive » de sa qualité de chrétien. Et pourquoi spiritualiste ? — Pour avoir l'air d'appartenir à une caste ou à une école. Cela lui paraissait injurieux. De même, il recommandait aux jeunes gens ses amis « la netteté du jugement qui est un courage de l'esprit. » [2]) Le monde est plein d'esprits mitoyens à qui toute conviction vigoureuse déplaît, et que toute affirmation nette et tranchée surprend ou impatiente. « Messieurs, disait-il, devant une formule fausse, dites : c'est faux, et brisez la formule fausse » et encore : « Sachez vous défendre, Messieurs.... on ne devient pas un homme, dans l'ordre intellectuel, si l'on ne sait pas livrer bataille » [3]). Et l'on se souvient comme lui-même, dans une circonstance mémorable [4]), il avait défendu de sa personne la bonne cause méprisée. Pourtant il le fit sans éclat, noblement, et avec cet air naturel qu'il avait dans l'accomplissement de tous ses actes religieux.

Ce sont là, n'en doutons pas, les caractères d'une foi qui préexiste à la philosophie, et qui n'est pas entamée par elle [5]). Il faut maintenant montrer quelle sorte d'assistance la philosophie donne à la foi, et de quelle armure elle la revêt aux yeux des sceptiques. En cela consiste l'œuvre proprement philosophique de M. Ollé-Laprune.

II.

Commençons par l'histoire de la Philosophie. Aussi bien, nous savons que M. Ollé-Laprune ne la juge pas indifférente

1) *Éloge du Père Gratry*, p. 11.
2) *Discours au Collège Stanislas*, p. 9.
3) *De la Virilité intellectuelle*, pp. 16-18.
4) Il s'agit de l'expulsion des religieux Carmes, à Bagnères-de-Bigorre le 30 novembre 1880.
5) M. Ollé-Laprune s'est longuement expliqué sur ce point dans la *Philosophie de Malebranche*, tome I, chap. II.

aux certitudes du philosophe. Ce n'est pas une curiosité de luxe, une distraction, un passe-temps. Ce n'est même pas une recherche de pure critique. — A l'encontre de plusieurs de ses confrères, notre auteur estime que l'historien de la Philosophie doit « juger » pour « rejeter » ou « conserver ».

A propos de Malebranche, il dit : « Je recueillerai ce qui me paraît vrai et solide dans cette plilosophie, et j'essaierai de mettre à profit les idées qui subsistent en Métaphysique, en Morale, en Théodicée » [1]). Il parle dans le même sens d'Aristote et de Descartes, et tout son cours à l'École normale n'a été que la mise en lumière de certains points « acquis » à la Philosophie. C'est, comme on le voit, la méthode de l'observation appliquée aux idées, comme les physiciens l'appliquent aux faits. Bacon parle d'une première vendange de faits recueillie par l'observateur avisé. M. Ollé-Laprune veut que l'historien de la Philosophie fasse sa vendange d'idées au travers des systèmes, et qu'il n'hésite pas à cueillir les grappes mûres, d'où qu'elles viennent.

Pour remplir cet office, avons-nous dit, il faut un certain courage, et tous les contemporains ne l'ont pas, même ou surtout lorsqu'ils sont d'excellents critiques. L'histoire de la Philosophie par elle-même, au lieu d'exciter à choisir et à conserver des doctrines, ne nous apprend qu'à les aimer toutes, sans en retenir aucune. Seuls le sens dogmatique et le sens de la foi savent choisir, rejeter ou conserver. Qui ne les a pas ne peut que jouir, sans s'attacher. — Or, M. Ollé-Laprune apporte, en étudiant ses auteurs, un sens dogmatique très déclaré ; voyons comment il les expose, et ce qu'il en garde.

Voici d'abord Malebranche. — Dans deux longs volumes qui furent couronnés par l'Académie des sciences morales et politiques, notre auteur analyse, classe et discute. Avec peine il se dérobe au charme qu'exerce sur sa pensée le métaphysicien poète. Il « l'aime », dit-il, et c'est déjà une bonne méthode

[1]) *La Philosophie de Malebranche*, avant-propos.

pour le comprendre; mais il n'en est pas « séduit » [1], et c'est la méthode même de la vraie critique. De là l'exposition sincère, vive, pénétrante, pleine de relief d'une philosophie, qui est plus singulière que vraie, plus rêvée que vécue.

Car Malebranche est avant tout un méditatif : il lisait peu, réfléchissait beaucoup. Dans cette âme toujours attentive et recueillie, la parole intérieure, devenant dominatrice, s'objectivait naturellement jusqu'à paraître venir d'un interlocuteur imaginaire et mystérieux. Malebranche écrivit plusieurs de ses ouvrages sous la forme d'une conversation avec le Maître intérieur.

Sans doute il a une méthode, et il affirme qu'elle n'est guère différente de celle de M. Descartes. Comme lui, il prend son point de départ dans la psychologie, et il cherche dans la déduction, des conclusions aussi nécessaires que celles des mathématiques et de la géométrie. Il admet un double axiome, l'un empirique, l'autre rationnel. L'axiome empirique, c'est l'existence de l'âme, donnée par le sentiment intérieur que nous en avons. L'axiome rationnel, c'est l'existence de Dieu, saisie par une intuition de l'esprit [2]. Mais, il faut l'avouer, à peine ce second axiome est-il découvert, qu'il efface le premier. « Si l'on veut se connaître, il ne suffit pas de s'observer, dit-il ; il faut prendre un autre tour, et expliquer les choses d'une manière plus relevée. Il faut regarder Dieu » [3].

Et voilà la science de l'âme qui n'est qu'une déduction de la science de Dieu. La psychologie est absorbée par la métaphysique, et la logique par le sentiment. De cette déviation de méthode — qui n'est plus du tout de Descartes, mais de Malebranche seul — M. Ollé-Laprune sait avec sagacité faire dériver l'erreur fondamentale du système.

Soit au point de vue de la connaissance, soit au point de vue de la causalité, il est dangereux de détacher l'âme des

[1]) *Philosophie de Malebranche,* tome I, page 1.
[2]) *Ibid.,* chap. II.
[3]) *Ibid.,* p. 99.

conditions empiriques dont elle est enveloppée. Le monde extérieur, notre corps, nos sens, nos instincts, sont autant de points par où nous touchons à la réalité concrète, la seule positivement connue. — Sans doute, notre science doit venir de notre esprit ; mais l'extérieur est une excitation à faire naître en nous des faits instructifs. Les notions d'étendue, de solidité, de nombre, de force sont en réalité acquises par les sens. Pourquoi les fixer uniquement en Dieu ? L'âme, pour se hausser jusqu'à elles, quittera ce réseau de faits et de réalités, qui la situent dans l'espace et dans le temps. Elle ne sera, ne connaîtra ni n'agira qu'en Dieu.

A la vérité, Malebranche essaye de corriger ce que ces conclusions ont d'excessif. Dans la *Vision en Dieu*, en même temps que notre intelligence saisit Dieu dans son être et dans son essence — il dit même dans sa substance — elle saisit aussi l' « être en général », l' « être indéterminé ». Car « Dieu c'est l'être, et l'être c'est Dieu » [1]). « L'idée de l'être en général égale la nature divine dans sa simplicité et dans sa diversité. » Au contraire, l'idée d'un être en particulier, ou modèle intelligible d'un objet créé, n'est que l'idée de l'être en général en tant qu'elle est « participable et éternellement possible ».

Or, comment connaîtrons-nous Dieu dans les idées ? — Il est constant que nous ne pourrons pas le saisir à la fois dans son unité et dans sa multiplicité. Il faudra donc qu'on le saisisse comme être indéterminé. — Cette façon d'égaler l'indétermination de notre pensée à l'infini de l'être et de confondre

[1]) Nous trouvons dans S. Thomas, *Summa Theologica*, part. I, quest. XIII, art. II, le texte très remarquable que voici : " Le nom *Celui qui est (qui est)* est-il par excellence le nom propre de Dieu ? — Ce nom exprime non pas la forme, mais l'être même *(ipsum esse)*. Puis donc que l'être de Dieu est son essence *(cum esse Dei sit ipsa ejus essentia)* et Dieu seul a ce privilège, ce nom est par excellence le nom propre de Dieu... „ Mais S. Thomas n'entend pas par là confondre Dieu, dont l'essence est d'être, avec l'être en général. Il dit ailleurs que son essence est incommunicable et, si l'on peut parler ainsi, singulière " *ut sic liceat loqui, singularem.* „ Il aurait plutôt qualifié Dieu, comme Aristote, d'être complètement déterminé ou de parfait περας. Malebranche ici emploie l'être au sens plus vague des Platoniciens.

la généralité suprême avec la suprême réalité, nous sauve de l'affirmation trop nue que les idées sont des « limitations de Dieu » ; car il est moins choquant de dire qu'elles sont des « limitations de l'être en général » [1]).

De même dans la théorie de la causalité, Malebranche, après avoir déclaré formellement que la créature n'a « aucune efficace », qu'elle est « morte » devant Dieu, semble chercher un moyen détourné de lui rendre une apparence de réalité. Il fait d'elle une « cause occasionnelle », qui détermine Dieu à agir dans une circonstance donnée. Toute loi de causalité est ainsi une harmonie constante entre le terme « cause » et le terme « effet ». Chacun des deux termes, mis en présence de l'autre, affecte une modalité spéciale. C'est Dieu qui produit cette modalité. Il est donc l'auteur à la fois de la modalité de la cause et de la modalité de l'effet, et « à l'occasion » de l'une, il produit toujours l'autre. L'harmonie est constante, parce que Dieu, être immuable, agit suivant des lois fixes [2]). — Cependant qu'on ne s'y trompe pas, les changements qui sont pour l'activité divine une occasion d'intervenir, sont eux-mêmes produits par elle. Les rapports qui nous semblent exister entre les choses sont purement idéaux ; il n'y a de réel que les rapports de l'action divine avec les lois qu'elle s'est elle-même données. Ainsi, en dépit des soins que Malebranche met à sauvegarder les apparences, sa théorie est destructive de la connaissance et de la causalité.

M. Ollé-Laprune tire de ces considérations, longuement et solidement établies, un chapitre qui est d'une remarquable pénétration, et qui a paru longtemps définitif. « Dans ce système, dit-il, la créature c'est presque le néant ; Dieu, c'est l'être. D'un côté, rien ; de l'autre, tout. — Or, c'est précisément parce que la créature s'efface trop, que la distinction qui la sépare du Créateur risque à la fin de disparaître... La créa-

[1]) Lire dans Malebranche, *Entretiens métaphysiques*, II, 2, 3, 4, 5, 6, VIII, 9 et dans M. Ollé-Laprune, *Philosophie de Malebranche*, tome I, pp. 232 à 238.
[2]) *Philosophie de Malebranche*, tome I, pp. 320 à 356.

ture réduite à rien, l'abîme qui la séparait de Dieu se trouve comblé tout à coup » [1]). Sans doute, les choses gardent un semblant de réalité, mais « c'est la volonté du philosophe qui le leur conserve, la logique le leur dénie ». Également la création est maintenue, mais c'est de la part du philosophe « une inconséquence ».

De toutes parts, Malebranche est entraîné à l'idéalisme et au panthéisme. C'est son bon sens qui le retient, et aussi son mysticisme. Car il a dans l'âme des convictions qui résistent à la logique de son esprit, et « au moment où les expressions, dans leur vivacité un peu téméraire, prennent avec les formules panthéistiques la plus frappante ressemblance, alors surtout elles en diffèrent par l'intention et par le sens intérieur ». Le Malebranchisme tend donc sans cesse au Spinozisme ; mais il est ramené en arrière et retenu sur le bord de l'abîme par le bon sens chrétien [2]).

Nous n'ignorons pas que cette formule a été contestée, et un peu aussi l'ensemble de cette explication. Dans un article important de l'*Année Philosophique*, M. Pillon cherche à démontrer que Malebranche a été « le moins spinoziste » [3]) des philosophes du XVIIe siècle. « Le Spinozisme et le Malebranchisme, dit-il, sont en opposition radicale » [4]). C'est Leibniz qui a donné le branle à l'opinion contraire [5]), et après lui on a répété à satiété que « Malebranche est un disciple de Descartes qui mène à Spinoza » [6]). C'est plutôt Voltaire qui a vu juste [7]). Dans le *Dictionnaire Philosophique*, où il consacre un article à Dieu, il remarque que la doctrine de Malebranche n'a aucun rapport avec celle de Spinoza, tandis qu'elle se déduit logiquement de celle de Descartes. — Et M. Pillon

1) *Ibid.*, pp. 542 et 543 et tout le chapitre IX.
2) *Philosophie de Malebranche*, tome I, Conclusion.
3) *Année Philosophique*, p. 175.
4) *Ibid.*, p. 197.
5) *Ibid.*, pp. 106 et 107.
6) *Ibid.*, p. 170.
7) *Ibid.*, pp. 188 et 189.

veut bien nous rappeler que « par la date de ses ouvrages Malebranche vient après Spinoza » [1]).

De ces choses-là on se doutait un peu, et M. Ollé-Laprune plus qu'aucun autre. Même on ne saisit pas très bien pourquoi les « spiritualistes en général n'ont compris Malebranche que superficiellement » [2]), car on a quelque raison de croire qu'en dehors de Victor Cousin (celui-là, il faut bien le sacrifier), il y a des spiritualistes qui savent « interpréter » un texte.

A cela près, nous avouerons pourtant bien volontiers que les arguments de M. Pillon valent mieux que le ton dont il assaisonne sa critique [3]). Au point de vue de l'*être*, par exemple, il est certain que Malebranche n'a jamais confondu comme Spinoza « l'étendue intelligible avec l'étendue matérielle »... En Dieu, l'étendue n'est pas réellement, elle n'y est qu'idéalement... elle y est à l'état de type de l'étendue réelle ; elle est représentative, par conséquent. De plus, l'idée d'étendue, comme toutes les autres idées, est « éternelle et nécessaire », elle est « efficace aussi et active ». Cependant elle n'est pas nécessairement dans les objets réels, parce que les objets réels « ont été créés librement ». L'indépendance de la matière et la liberté sont deux attributs du Dieu de Malebranche, non du Dieu de Spinoza [4]).

De même, au point de vue de la « cause », M. Pillon démontre utilement que, pour Malebranche, il y a dans l'âme un « mouvement », une « force propre », capable de résister au péché [5]). Si, dans la *Recherche de la Vérité* et dans les *Entretiens métaphysiques*, le philosophe déclare que cette force est « agie » par Dieu, plus qu'elle n'agit elle-même, dans le traité de la *Nature et de la Grâce*, il fait beaucoup plus grande la part du libre arbitre. Ne sait-on pas, en effet, que

1) *Ibid.*, p. 170.
2) *Ibid.*, p. 87.
3) Contre M. Cousin, *Année Philosophique*, pp. 88, 89 et 188.
4) M. Pillon démontre tout cela excellemment pp. 88 à 106.
5) *Année Philosophique*, p. 174.

Malebranche a été condamné pour vouloir diminuer la puissance divine au profit du libre arbitre? La censure ecclésiastique est portée contre cette opinion de l'auteur que « le libre arbitre rend la grâce efficace » [1]).

Nous croyons donc que M. Ollé-Laprune se serait rendu de bonne grâce à ces quelques critiques. Lui-même d'ailleurs les avait devinées, mais sans s'y arrêter [2]). Il lui semblait que le caractère général de cette philosophie n'était pas altéré par quelques « contradictions » isolées, et demeurées sans explication. — Peut-être aussi trouverait-on le moyen de relier assez habilement son interprétation à celle de son contradicteur. Mais nous avons mieux à faire, et M. Ollé-Laprune cherchait quelque chose de plus en étudiant Malebranche.

Après lui avoir emprunté ce goût de la foi et de la philosophie mêlées [3]), mais respectant mieux que lui les limites de l'une et de l'autre, M. Ollé-Laprune veut garder d'abord sa théorie de la raison. « Oui, il y a des vérités éternelles qui ne dépendent pas de notre esprit. Ce sont elles qui caractérisent la raison, et c'est par elles que nous entrons dans une espèce de société avec Dieu même [4]). »

Théorie aisée, il est vrai, et qui tranche par une affirmation ce formidable problème, posé par le Kantisme : La vérité nous est-elle donnée du dehors, ou se construit-elle de toutes pièces au-dedans de nous? Nous ne savons pas si notre auteur a traité ce sujet dans ses cours de l'École normale; cela nous paraît probable. Dans ses livres pourtant, il n'y en a pas trace. Il est resté volontairement dans l'indifférence à cet égard, soit qu'il n'attachât pas à la question l'importance qu'on lui prête, soit qu'il ressentît pour elle plus d'impatience et d'irritation que de véritable inquiétude.

1) Voir le traité de la *Nature et de la Grâce*, et la réfutation qu'en fait Fénelon sur les indications de Bossuet. Ce livre est, dit-il, " éloigné de toute théologie et indigne de Dieu „.

2) Pour l' " étendue intelligible „, tome I, p. 360 et tome II, pp. 147 et 148; pour la " cause „, tome II, pp. 71 et 72.

3) *Philosophie de Malebranche*, tome I, p. 104.

4) *Ibid.*, tome II, p. 494.

Pour notre part, nous sommes tentés de ne point l'en blâmer. Le doute sur l'autorité de la raison est condamné par la raison même. C'est là, nous le savons, un cercle vicieux formel. Mais la science paraît très bien s'en arranger. Au besoin même elle le postule. Quant au philosophe, s'il n'est pas indifférent au progrès de sa propre pensée, il doit tôt ou tard franchir ce trou sans regarder. Il est donc libre de sauter le pas tout de suite ; c'est son affaire.

La seconde idée que M. Ollé-Laprune veut retenir de sa longue intimité avec Malebranche, c'est qu' « entre la créature et le Créateur il y a dépendance essentielle et continuelle » [1]). Toutefois sur ce point, il dépasse son auteur et le corrige radicalement. Car au lieu d'absorber la cause seconde dans la cause première, il rend la cause seconde à elle-même, et il la déclare « autonome ». — Comment ensuite le nouvel interprète concilie la dépendance de la volonté avec son autonomie, il nous le dira tout au long dans sa thèse sur *la Certitude morale*. Cette conciliation sera même l'objet de plusieurs études qui font corps avec sa philosophie proprement dite, et que, pour cette raison, nous renvoyons au chapitre que nous devons lui consacrer.

Du moins, on saisit quelle sorte d'emprunt M. Ollé-Laprune fait au philosophe des *Méditations chrétiennes*. Il croit que la correction apportée à ce point de la doctrine rend le reste inoffensif. « C'est assez, dit-il, qu'on rétablisse dans le monde l'activité que Malebranche est si soigneux d'en bannir, car du même coup la plupart de ses erreurs se trouvent corrigées [2]). »

On le voit : le souci constant qui domine sa pensée, c'est de ne rien perdre de ce qui est bon et sain dans les doctrines d'autrui.

*
* *

La *Philosophie de Malebranche* était de 1870. Depuis cette date, M. Ollé-Laprune ne publie sur aucun philosophe des

[1]) *Ibid.*, tome II, p. 496.
[2]) *Philosophie de Malebranche*, tome II, p. 499.

travaux d'une pareille importance. Sans doute, il lit assidûment Aristote, et il compose, sur sa *Morale*, un excellent ouvrage ; mais ce travail est si intimement lié à sa propre *Morale* qu'il ne songeait guère tout d'abord à l'en séparer [1]). De même, son esprit est plein de Platon et de saint Augustin, mais il les cite assez rarement. Il use à leur égard du procédé de Pascal à l'égard de Montaigne : il en parle peu, surtout lorsqu'il s'en inspire. Par contre, il revient souvent sur quelques textes très significatifs. Ainsi le mot qui domine toute son œuvre est le σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ, devenu depuis la devise de quelques-uns de ses disciples [2]). Lui-même il en a donné de vibrants commentaires, soit dans ses discours, soit dans ses écrits. Mais il n'a jamais cherché, comme M. Charles Huit, par exemple, à propos de Platon, ou comme M. Brochard à propos des sceptiques grecs, à découvrir sur ces auteurs des textes curieux et inédits, et à consolider par l'érudition quelque savante interprétation de leurs œuvres. Il se confie plutôt à leur direction, et il cherche dans leurs écrits la confirmation ou le contrôle de ses propres idées.

Volontiers, cependant, il s'est arrêté sur saint Thomas, et en maintes circonstances, il a voulu montrer qu'il faisait fond sur cet auteur plus que sur beaucoup d'autres.

Nul mieux que lui n'a compris ce qu'avait été l'œuvre extraordinaire de ce philosophe. Il le dépeint quelque part ramassant, rangeant, disciplinant dans sa double *Somme* la philosophie de l'antiquité, celle des Pères, et toute la connaissance humaine d'alors pour édifier une philosophie des dogmes, d'une unité superbe et paisible. Sa vertu spéciale, c'est, dit-il, « d'être une philosophie d'École ». Car « quiconque philosophait allait à l'École de saint Thomas, et toute la société a

[1]) Nous savons pourtant qu'il avait accepté d'écrire un *Aristote* pour la *Collection des grands philosophes*, dont M. l'abbé Piat vient de prendre l'initiative et la direction.

[2]) Le *Sillon*, revue où quelques jeunes catholiques exposent leurs idées. M. Ollé-Laprune en avait encouragé la fondation.

fini par y aller ». Des théories communes, des formules communes, une manière commune de poser les questions et de procéder à leur solution, quelle unanimité ! Le groupement des forces intellectuelles (ce rêve toujours déçu et toujours recommencé des catholiques modernes) est là réalisé de toutes pièces. L'École était liée à l'Église. La même doctrine religieuse positive régnait dans les esprits, et d'autre part, un seul souci animait les philosophes : ne pas faire dévier la spéculation philosophique en lutte contre l'orthodoxie. Des vues hardies pourtant et une curiosité ardente les entraînaient souvent sur les confins de l'erreur. Un amour passionné de la vérité catholique les en ramenait toujours. Ainsi l'École semble avoir été faite pour « prouver que la philosophie, même savante, peut, au moins quant à l'essentiel, s'unifier et se fixer » [1]).

*
* *

Resterait maintenant à exposer dans le détail cette philosophie, dont nous connaissons l'idée générale et la méthode ; ce sera la matière d'un prochain article.

(A suivre).

CLÉMENT BESSE,
Ancien élève de l'École des Carmes.

1) *La Philosophie et le Temps présent,* chap. XIV.

IX.

La nature du composé chimique.

La chimie partage les espèces qui constituent le monde inorganique en deux classes : les corps simples et les corps composés. Les espèces élémentaires sont peu nombreuses ; on n'en compte à l'heure présente que soixante-quinze environ. Quelques-unes existent comme telles à l'état de liberté ; la plupart ne se rencontrent que dans le composé chimique.

Malgré la richesse et l'étonnante variété de ses parties constitutives, l'univers matériel résulte donc des combinaisons diverses de quelques masses élémentaires. Aussi, sauf quelques exceptions, est-il permis de dire que les composés chimiques jouent dans le monde un rôle prédominant, qu'ils constituent l'état normal de la matière. Le cours de la nature n'est que la succession ininterrompue de combinaisons et de décompositions partielles, un travail continu de synthèse et d'analyse dont le composé chimique est tout à la fois le but et le point de départ.

Aussi, l'homme de science et le philosophe font du composé chimique l'objet d'une étude spéciale. A l'aide de méthodes relativement simples, le chimiste en donne un signalement complet. Il décrit ses propriétés, fait connaître ses générateurs immédiats, les circonstances de sa genèse, le nombre même d'atomes que chacun des facteurs y apporte.

Mais, si intéressante et si précise que soit cette description, l'intelligence ne se déclare pas encore satisfaite. Elle se pose une question ultérieure, plus délicate mais non moins impor-

tante, à savoir : Quelle est, dans cette unité nouvelle qu'on appelle *la molécule* du composé, la manière d'être des éléments ? Pour constituer cette synthèse, les éléments se sont-ils dépouillés de leur être propre, de leur nature distinctive ? Ont-ils revêtu une nature commune et nouvelle ? Ou bien, le composé n'est-il qu'un édifice moléculaire, un simple agrégat d'éléments immuables enchaînés suivant un ordre déterminé ?

Cette question qui est avant tout du domaine de la philosophie, est suggérée par les faits eux-mêmes. Considérons un instant la formation de l'eau. Dans un bocal se trouvent renfermés deux corps gazeux, l'oxygène et l'hydrogène. L'état aériforme leur est tellement naturel qu'on ne peut les liquéfier qu'à une température inférieure à — 180°. Soumettons ces deux corps à l'action de l'étincelle électrique. Aussitôt la combinaison se produit ; une flamme jaillit qui souvent détermine la rupture du bocal et, au lieu des deux gaz disparus, nous trouvons quelques gouttes d'eau liquide. Les propriétés physiques, chimiques et cristallines de ce corps diffèrent tellement de celles de ses générateurs, que l'on soupçonnerait à peine sa provenance, si l'on n'était quelque peu initié aux secrets de la chimie. Cependant, les propriétés nouvelles affectent bien les masses combinées, sinon quel en serait le support ? D'ailleurs, la perte considérable de chaleur qui accompagne ce travail d'unification, comme aussi les phénomènes électriques concomitants, donnent la mesure des altérations profondes subies par les substances réagissantes.

Si éloignées qu'elles paraissent de leur état connaturel, ces substances n'ont cependant pas complètement disparu dans cette intégration nouvelle. Soumettons à un courant électrique suffisamment intense l'eau que nous venons d'obtenir. Après peu de temps, nous la verrons disparaître, tandis que se reformer, ont, avec toutes leurs propriétés distinctives, les deux gaz constitutifs, l'oxygène et l'hydrogène.

Voilà donc deux faits indéniables ; il s'agit de les concilier. A n'envisager que le premier, il paraît bien logique d'attri-

buer au composé une nature nouvelle, d'en faire le substitut de générateurs radicalement transformés. Les propriétés, en effet, ne sont-elles pas l'expression immédiate de la nature des êtres ? Si le composé nous offre un ensemble de propriétés nouvelles, permanentes, spécifiques, n'est-il pas rationnel d'y voir un être nouveau ? Au contraire, à s'en tenir au second fait, il semble que l'électricité n'a eu d'autre rôle que de briser les liens qui retenaient captifs les éléments essentiels du composé.

Ces deux faits : l'unité du composé chimique et l'aptitude intrinsèque qu'il possède à régénérer les éléments dont il découle, sont apparemment peu conciliables ; car, plus on accentue l'unité de cette synthèse chimique, mieux on en comprend les propriétés ; mais, par contre, moins s'explique le retour infaillible des éléments à leur état antérieur sous l'influence d'une cause extrinsèque.

Ce problème épineux était déjà très débattu au moyen âge ; il ne l'est pas moins de nos jours.

Pour un bon nombre d'hommes de science, le corps chimiquement composé est un agrégat de corps simples, une unité accidentelle formée d'éléments qui, dans son sein, conservent leur état substantiel propre.

Au contraire, les partisans de la philosophie aristotélicienne et scolastique se prononcent, en général, pour l'unité essentielle. D'après eux, le composé est une substance nouvelle, un être doué d'une nature spécifique, au même titre que les matières élémentaires.

Nous réserverons pour un travail ultérieur l'examen de la première hypothèse, et nous nous bornerons actuellement à l'étude de l'interprétation scolastique.

On comprend que dans cette théorie toute la difficulté consiste à trouver, dans le composé ainsi ramené à une unité essentielle, une cause physique qui puisse, sous une influence

extrinsèque, faire jaillir de ce fonds commun, des espèces diverses et parfois même multiples.

Les scolastiques avaient si bien senti la difficulté, que malgré l'entente la plus parfaite au sujet de l'unité du composé, ils se trouvaient d'avis bien partagés sur les causes réelles de ces décompositions si régulières.

*
* *

Une première interprétation revient à accentuer les relations intimes qui rattachent tout composé chimique à ses générateurs.

Sans doute, dit-on, le corps chimiquement composé jouit d'une unité essentielle, mais il est le substitut naturel de plusieurs substances élémentaires. C'est un fait d'expérience quotidienne, qu'une synthèse chimique est toujours le résultat ultime d'altérations profondes produites dans les substances réagissantes. En cédant à leurs affinités natives, les corps échangent leurs activités, se dégradent mutuellement, donnent lieu à une résultante de propriétés qui finalement cesse d'être en harmonie avec les exigences des natures en présence et nécessite dès lors le passage de ces corps à une intégration supérieure. En fait, les propriétés d'un être lui sont des moyens naturels pour atteindre sa fin spécifique. Modifiez-les au delà d'une certaine limite, elles perdront leur adaptation à la nature de l'être qu'elles affectent, au but particulier qui lui est assigné.

Au terme de ces modifications profondes, et conformément aux exigences de cette résultante finale de forces, les agents de la combinaison, dépouillés de leur principe spécifique, reçoivent en échange une détermination substantielle commune qui élève leurs bases matérielles à une unité supérieure.

Entre cet être nouveau et ses générateurs, quelle relation étroite de parenté !

En lui, en effet, se retrouvent toutes ces parties essentielles

des composants que l'École appelait la matière première. A titre de sujet de la transformation, cette matière n'a rien perdu de sa réalité physique, et sa présence dans le composé y assure même la persistance du poids des composants.

D'autre part, la forme essentielle nouvelle reflète nécessairement, malgré son unité, la nature de ses causes, c'est-à-dire des facteurs de la combinaison, car elle est le produit de leurs activités combinées, et, comme le dit saint Thomas, elle constitue un terme intermédiaire qui ne représente aucun des générateurs à l'exclusion de l'autre, mais participe à la nature de l'un et de l'autre, selon les exigences des altérations antérieures à sa réalisation définitive. [1])

Cette première interprétation est-elle irréprochable ?

En mettant en relief la raison foncière d'une certaine persistance des masses élémentaires dans le composé, elle fait bien pressentir la possibilité d'en faire renaître les éléments constitutifs; mais qui ne voit que la question de la raison prochaine, immédiate de cette possibilité physique, reste entière ? Le corps n'agit pas par sa substance ou par sa forme essentielle. En elle se trouve, sans doute, le principe foncier et éloigné de son activité, mais cette énergie essentielle se trouve canalisée et mise en œuvre par des puissances secondaires, des qualités accidentelles. Au point de vue de la causalité immédiate, c'est donc dans ses puissances passives et actives que le composé doit refléter le caractère de ses composants; c'est en développant ces énergies, que les agents extrinsèques détermineront dans cette masseunique l'éclosion de tous les facteurs qui ont concouru à sa constitution.

Ce premier essai d'explication, pour être correct, n'en est donc pas moins incomplet.

*
* *

D'autres auteurs, parmi lesquels Albert le Grand [2]), recou-

[1]) S. Thomas. *De Gener. et Corrupt.* lib. II, lect. 8a. — Idem. *De pluralitate formarum*, pars la.

[2]) *De cœlo et mundo*, l. 3. tract. 2. — Cfr. Cl. Pesch. *Instit. phil. nat.* lib. 1. disput. III. sect. III.

rent à une hypothèse plus hardie. Pénétrant davantage dans la nature du composé, ils assignent les causes intrinsèques et prochaines de sa régulière décomposition.

Selon eux, la combinaison chimique n'a pas pour effet de dépouiller les corps élémentaires de leurs formes essentielles, mais bien de les réunir et de les unifier sous une forme substantielle nouvelle, propre au composé. En entrant dans cette synthèse, chaque élément y apporte toute la réalité de son principe spécifique. Cependant, à raison des altérations profondes subies avant l'union définitive, ces formes élémentaires amoindries ne sont plus à même de jouer leur rôle naturel, à savoir, de donner aux corps leur être, leur espèce. Cette insuffisance est suppléée par la forme nouvelle du composé qui, par sa supériorité, domine, pénètre et unifie toutes les formes élémentaires devenues incomplètes et incapables de remplir leur mission. Dans ce composé ainsi constitué, les générateurs se trouvent incontestablement bien représentés. Au point de vue substantiel, si leur rôle se trouve amoindri, ils y conservent au moins leur réalité. Et au point de vue accidentel, chacun d'eux, quoique réduit à l'état de partie intégrante, y possède un ensemble de propriétés tempérées, en harmonie avec les exigences d'une existence commune.

Il est clair que, dans cette hypothèse, la possibilité de la mise en liberté des éléments se comprend sans peine. Ils sont si rapprochés de leur état naturel, qu'un simple accroissement de forces fourni de l'extérieur leur rendra tout ce que requiert une existence isolée et indépendante.

Mais que devient l'unité du composé chimique ? Au lieu de concilier les deux faits : l'unité de la synthèse et une certaine persistance de ses éléments constitutifs, n'a-t-on pas sacrifié le premier au second ? Les formes élémentaires, dit-on, persévèrent dans le composé, mais sans y jouer leur rôle naturel. Est-ce bien intelligible ? Ne leur ôte-t-on pas ce qu'il est de leur essence de posséder ? Une forme essentielle n'agit pas à la manière d'une cause efficiente. Toute sa causalité consiste à se

communiquer à la matière, à lui donner ce qu'elle est ; et la matière en la recevant devient, avec elle et par elle, une substance, un être d'une espèce déterminée, une nature complète. Dès lors, la priver de son rôle c'est lui enlever du même coup sa réalité.

Il est vrai qu'on les suppose atténuées, amoindries; mais n'est-ce pas assimiler les formes essentielles aux qualités accidentelles, ou poser un intermédiaire entre les unes et les autres ? Deux hypothèses également fausses. [1])

Si les formes élémentaires conservent leur réalité dans le composé, tous les éléments y conserveront aussi leur être substantiel, et le composé ne sera plus qu'un agrégat ou, pour employer le langage moderne, un édifice moléculaire.

Cette opinion qui ne compte, d'ailleurs, que très peu de partisans, n'évite un écueil que pour se heurter à un écueil plus dangereux encore, à savoir, la négation de l'unité essentielle du composé chimique.

*
* *

Plusieurs scolastiques anciens comme bon nombre de philosophes modernes, voulant avant tout sauvegarder l'unité de l'être, n'attribuent aux éléments renfermés dans le composé qu'une *persistance virtuelle*. Mais il importe de bien préciser ce terme élastique.

D'après cette opinion, le composé chimique jouit d'une parfaite homogénéité. Il contient toutes les bases matérielles de ses générateurs élevées à une unité supérieure par un seul principe spécifique nouveau. Cette forme unique qui fut substituée aux formes antérieures, est virtuellement multiple, en ce sens qu'elle en est le substitut naturel, qu'elle tient la place de plusieurs formes essentielles. A ce point de vue, dans la substance même du composé et malgré son homogénéité essentielle, les composants retrouvent une part active de leur intervention.

Mais il y a plus ; les qualités mêmes de l'être nouveau rap-

[1]) S. Thomas. *De mixtione elementorum.*

pellent les propriétés atténuées des corps simples qui l'ont formé. Ces propriétés, en effet, ne correspondent exactement à la nature d'aucune substance élémentaire. Elles sont une sorte d'intermédiaire entre les qualités des éléments constitutifs.

En d'autres termes, elles sont l'expression renouvelée de cette résultante de forces, de ces qualités équilibrées qui ont immédiatement précédé la constitution définitive du composé. Prenez donc deux forces du même genre, par exemple, deux forces calorifiques ; supposez-les d'intensité différente. En déprimant l'une au profit de l'autre, vous arriverez à une qualité de force moyenne qui pourra, dans une certaine mesure, les remplacer toutes les deux.

A l'instar des corps simples, le composé possède donc *une* force électrique, *une* force luminique, *une* force calorifique, etc. Mais par contre, chacune de ces forces est *virtuellement* multiple en tant qu'elle est un moyen terme entre les forces analogues des éléments qu'elle représente.

Enfin, chacune de ces qualités se trouve répandue dans la masse entière de la même manière. Elle possède partout la même intensité et y présente partout les mêmes allures. Aussi, sous cet aspect, l'homogénéité du corps est-elle parfaite, tant au point de vue accidentel qu'au point de vue substantiel.

Telle est, dans ses idées fondamentales, l'interprétation communément admise, et attribuée d'ordinaire à saint Thomas d'Aquin.

Cette interprétation coupe-t-elle court à toute difficulté ? Peut-elle se réclamer du patronage de saint Thomas ?

Nous croyons devoir répondre négativement aux deux questions.

Le premier et le plus grave reproche que nous ayons à faire à cette opinion, c'est qu'elle supprime dans le composé chimique toute cause physique d'une décomposition régulière ayant pour résultat la mise en liberté des éléments constitutifs du composé.

Pour jeter un peu de lumière sur cette question si obscure, prenons un exemple concret où nous pourrons suivre le jeu des activités qui interviennent dans le phénomène d'une décomposition.

Sous l'influence de la chaleur, l'eau peut subir une décomposition complète ; à 2000°, l'hydrogène et l'oxygène reprennent leur état naturel. Représentons-nous une molécule d'eau, c'est-à-dire, l'individu chimique, soumis à l'action de la chaleur. Si, comme on le soutient, cette petite masse est homogène dans toutes ses parties quantitatives ; si sa puissance calorifique passive que la chaleur communiquée doit actuer et développer se trouve répandue dans tout le corps identiquement, l'absorption de chaleur sera identique dans toutes les parties du composé. En effet, la chaleur communiquée de l'extérieur est une ; d'elle-même son action n'est ni capricieuse ni élective. Elle produira donc partout le même effet, à moins que le sujet qui la reçoit ne vienne la différencier. Or, il n'existe dans le sujet aucune cause de différenciation, car la puissance réceptive est homogène dans toutes ses parties.

L'actuation progressive de cette puissance passive, poussée à son terme extrême, aura pour conséquence fatale la disparition de la forme essentielle de l'eau, en vertu de la loi naturelle qui exige une proportion déterminée entre la nature d'un être et ses propriétés. Cette disparition s'entend aisément.

Mais pourquoi à cette forme essentielle détruite vient-il à succéder *deux* formes substantielles nouvelles, spécifiquement distinctes l'une de l'autre, celles de l'hydrogène et de l'oxygène ? Il n'existe de ce fait aucune cause physique ; je me trompe, il en est une qui rend ce phénomène positivement impossible.

C'est un principe universellement admis et fondé sur une expérience constante, qu'une forme substantielle ne peut naître que dans une matière prédisposée : « *Forma autem non est in materia nisi sit disposita et propria.* » [1])

[1]) S. Thomas. *De pluralitate formarum.*

Cette prédisposition consiste dans la réalisation d'un ensemble de qualités incompatibles avec la forme antérieure, mais en harmonie avec la forme nouvelle. Elle est d'une importance souveraine en cosmologie scolastique, car l'existence de cette relation rend naturelles les transformations de la matière et fournit la raison de cet adage : « natura non facit saltus ». Par elle aussi s'explique la simultanéité de deux phénomènes : la disparition d'une forme et la naissance d'une autre dans le même sujet matériel.

Conformément à ce principe, pour que dans la molécule d'eau que nous considérons, les deux formes essentielles des éléments constitutifs puissent renaître, il faut que l'influence de la chaleur réalise dans cette molécule, deux prédispositions différentes, deux appropriations diverses. Or, l'homogénéité réelle et parfaite du composé, même au point *de vue accidentel*, s'oppose à cette dualité d'appropriation. La matière ne pourra donc recevoir qu'une seule prédisposition et, partant, ne sera susceptible que d'une seule forme essentielle nouvelle.

Parmi les causes de la décomposition, nous avons choisi la chaleur. Il est clair que tout ce que nous avons dit de l'efficience de cette propriété sur le composé chimique, s'applique au même titre à la lumière, à l'électricité et même à l'affinité.

Une objection, cependant, se présente :

Si chacune des puissances actives et passives du composé est homogène dans toute la masse du corps, n'oublions pas qu'elle est virtuellement multiple. Malgré son unité, cette qualité représentative de plusieurs éléments pourra donc différencier l'influence communiquée de l'extérieur et amener ainsi des dispositions proportionnées aux formes diverses à réaliser.

On l'entend, l'échappatoire est un simple recours à la persistance virtuelle, au fameux « virtute manent ». Essayons de dissiper l'équivoque qui a fait la fortune de cette expression.

Les qualités du composé, dit-on, sont représentatives des

énergies de plusieurs éléments. Choisissons encore l'une de ces qualités, par exemple, l'aptitude réelle et intrinsèque des corps à recevoir l'influence de la lumière, et à prendre sous cette influence une coloration déterminée. La lumière, on le sait, est une des causes physiques de la décomposition chimique. Or, cette propriété du composé, envisagée au point de vue *réel* et *concret*, est-elle simple ou composée? ou mieux, n'y a-t-il qu'une aptitude réelle, ou bien, y en a-t-il plusieurs? Tous répondent : Il n'en existe qu'une seule. Mais alors comment une puissance passive, ontologiquement une, reçoit-elle, en même temps, d'une même cause, deux actuations différentes? Comment peut-elle simultanément évoluer en deux sens divers, tout en conservant son unité?

Cette double évolution *réelle* requiert non seulement une dualité virtuelle *nominale* de puissances réceptives, mais une dualité *effective*, c'est-à-dire une pluralité *réelle*.

Loin de nous la pensée de condamner le terme de «virtuelle»; il est au contraire très heureusement choisi pour désigner une puissance d'agir, mais au moins ne supprimons pas dans le composé la réalité ontologique qui donne cette virtualité ou ce pouvoir d'action. En fait, on a conservé le terme, on a supprimé la chose.

Bien plus; supposé que chacune des puissances *virtuellement* multiples du composé soit douée de ce pouvoir étrange d'imprimer à une influence extrinsèque deux directions opposées, la naissance des formes essentielles de l'hydrogène et de l'oxygène dans la décomposition de l'eau serait encore physiquement impossible.

Considérons une qualité quelconque du corps composé, telle, la force calorifique. Par hypothèse, elle représente, malgré son unité, les forces calorifiques de deux éléments. Sous l'influence de la chaleur reçue, cette puissance se développe en deux sens différents et prédispose la matière à la réception des deux formes élémentaires. Mais où se trouvent ces deux adaptations de la matière aux formes nou-

velles ? Chacune d'elles affecte évidemment la masse entière du composé. La raison en est claire : cette puissance virtuellement double est répandue uniformément dans toutes les parties quantitatives de la molécule d'eau. Dès lors, la double modification qui lui est imprimée aura la même extension que son sujet, et le corps tout entier sera simultanément prédisposé à la réception des deux formes spécifiques.

Cette conséquence est inadmissible à un double titre. D'abord, comme le dit saint Thomas, chaque forme essentielle exige que son sujet lui soit approprié. Or, s'il est affecté de dispositions contraires, il perd cette appropriation pour revêtir une susceptivité commune : « Si enim dispositio unius staret cum dispositione alterius, jam esset communis dispositio, et nullius propria. Forma autem non est in materia nisi sit disposita et *propria* ». [1])

En second lieu, chacune des deux formes essentielles devrait s'emparer de toute la matière du composé, ce qui répugne aussi bien à l'expérience qu'aux principes fondamentaux du thomisme. On sait, en effet, que 18 grammes d'eau fournissent 2 grammes d'hydrogène et 16 grammes d'oxygène.

Et de fait, si toute la matière de la molécule d'eau se trouve appropriée à la forme de l'hydrogène, pourquoi donc cette forme limiterait-elle son influence à la neuvième partie de la molécule, c'est-à-dire à deux grammes seulement ? Ce n'est pas la forme qui se limite elle-même, mais elle reçoit sa limitation du sujet récepteur [2]).

A raison de toutes ces conséquences inadmissibles, la théorie assez communément admise de la persistance virtuelle des éléments dans les composés chimiques nous paraît insuffisante [3]).

Aussi, telle n'a jamais été, croyons-nous, la pensée de saint Thomas.

[1]) S. Thomas. *De pluralitate formarum*, P. Ia.
[2]) S. Thomas. *De principio individuationis.*
[3]) D. Nys. *Le problème cosmologique,* 126 et suiv. Louvain 1888.

Certains textes, il est vrai, semblent se prêter à cette interprétation. On en eût mieux compris la portée, si l'on avait eu soin de distinguer les deux faces de la question pendante.

D'une part, il s'agit de rendre compte de l'unité du composé chimique. A ce point de vue, saint Thomas se plaît à accentuer cette atténuation commune, cette harmonie des puissances qui rend possible l'unification substantielle de tous les composants. C'est ainsi, que sans entrer davantage dans l'analyse intime du composé, il nous dit dans son opuscule *De mixtione elementorum :* « que des qualités contraires des éléments peut résulter une qualité moyenne qui soit la prédisposition requise par la forme nouvelle du composé[1]). » A s'en tenir à ce texte et aux autres analogues, il semblerait que toutes les puissances élémentaires de même nom finissent par se fusionner, au terme des altérations, en une puissance unique qui se retrouverait dans le composé : c'est la théorie de la persistance virtuelle mentionnée plus haut.

Cependant, ici même le philosophe médiéval se garde d'attribuer une unité proprement dite à la résultante des altérations antérieures à la constitution du composé. Les termes de *quædam qualitas* laissent à sa pensée une certaine latitude. D'ailleurs, si chacune des substances réagissantes conserve son individualité et son unité essentielle jusqu'au moment de la transformation, comment pourrait-il se former une qualité à la fois une et commune à ces deux êtres réellement distincts ? En réalité, les puissances de même nom ne deviennent *unes* qu'au sens large du mot, c'est-à-dire en tant qu'elles perdent leurs traits distinctifs et méritent de ce chef une appellation commune.

Aussi, tout autre est le langage de saint Thomas, lorsqu'il

[1]) Sic remissis excellentiis qualitatum elementarium, constituitur ex eis quædam qualitas media quæ est propria qualitas corporis mixti, differens tamen in diversis secundum diversam mixtionis proportionem : et hæc quidem qualitas est propria dispositio ad formam corporis mixti. *De mixt. leementorum.*

veut expliquer la décomposition régulière des corps et le retour de leurs éléments constitutifs à l'état de liberté.

Qu'il nous soit permis de citer ici certains textes qui lèvent tout doute au sujet de sa pensée : « Dans le composé, dit-il, se retrouve la vertu des formes élémentaires, et cette vertu tend à agir. Aussi le composé possède le pouvoir de faire renaître ses composants. Lorsque la vertu de l'un ou l'autre élément constitutif vient à dominer, l'harmonie des puissances, indispensable au maintien de l'unité substantielle, se brise et les matières élémentaires reprennent leur être individuel. Dans la production du composé, les corps simples ne sont donc pas réduits à l'état de matière première, sinon, contrairement aux faits, les puissances des éléments ne persisteraient pas dans l'être nouveau. »[1])

Or, pour que cette lutte intestine, cet antagonisme entre les puissances élémentaires puisse avoir lieu dans le composé, n'est-il pas évident que ces puissances doivent y être réellement conservées ? Une faculté ne saurait se combattre elle-même.

Ailleurs, il nous dit : « Il existe dans le composé chimique des qualités contraires, comme il existe des éléments contraires dans le monde. Et de même que parfois l'influence du soleil empêche les transformations essentielles des éléments, ainsi la forme substantielle prévient la dissolution du composé chimique en maintenant l'harmonie des qualités contraires qui se trouvent en lui, et qui tendent à s'altérer mutuellement. »[2]) Ici, de nouveau ne serait-il pas difficile de mettre mieux en lumière l'existence, dans le composé chimique, des qualités mêmes des éléments constitutifs ? Si toutes les puissances élémentaires de même nom se trouvaient représentées par une

[1]) *De natura materiæ*, c. 8. — *De quatuor oppositis :* " A parte namque ipsius mixtionis sunt termini, quibus transitis, fit continuo elementum simplex cujus virtus dominabatur in mixto supra alia elementa... Ex quo patet quod virtus formæ elementaris dominantis in mixto habet non solum solvere mixtum et inducere propriam formam talis elementi, sed transmutare mixtum de una proportione in aliam. „

[2]) *De Malo*, q. V, a. 5. ad 6um.

seule puissance virtuellement multiple, ce texte ne deviendrait-il pas inintelligible ?

Cependant, son langage n'est pas moins explicite dans la *Somme théologique* : « Manent *qualitates propriæ* elementorum, dit-il, licet remisse, in quibus est virtus formarum elementarium. Et hujusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti. » [1])

Ce texte est précieux à double titre. Non seulement il affirme la persistance actuelle des qualités élémentaires dans le composé chimique, mais il nous montre à la fois quel sens exact il faut attribuer à cette résultante de forces, à cette *qualitas media* qui semblait justifier l'opinion réfutée plus haut. Les propriétés mêmes des éléments, dit-il, sont renouvelées dans le composé, seulement elles y sont atténuées ; c'est par ces qualités que se trouvent représentées les énergies des formes élémentaires. Ces puissances diverses ainsi réduites à un certain degré d'atténuation constituent la résultante, la disposition ou l'adaptation de la matière à la forme essentielle du composé. La qualité moyenne, qui est la prédisposition prochaine exigée par la forme nouvelle, ne jouit donc pas d'une unité proprement dite, mais, comme le dit si clairement saint Thomas, elle est un ensemble de qualités tempérées, harmonisées, compatibles enfin avec l'unité essentielle du corps inorganique.

De cette étude et des écrits de l'Ange de l'École se dégage une première conclusion : la persistance virtuelle des éléments dans le composé chimique et partant la possibilité de les en faire renaître, tiennent à une double cause. La cause éloignée se trouve dans la nature même de la forme essentielle du composé ; elle est le substitut naturel des formes élémentaires

1) *Sum. theolog.* 1a P. q. 76. a. 4. ad 4um. — *Item. De Anima.* Q. I. a. q. ad 12um. « Nec dicendum est, quod totaliter corrumpantur ; sed quod maneant virtute, ut Aristoteles dicit ; et hoc est inquantum manent *accidentia propria* elementorum secundum aliquem modum, in quibus manet virtus elementorum ».

disparues. Mais la raison immédiate de cette persistance, c'est la reproduction dans le composé des propriétés réelles mais atténuées des composants. Au sein même de cette synthèse, chaque corps simple constitutif se trouve donc représenté par un ensemble de propriétés analogues à celles qui le caractérisaient avant la combinaison.[1])

Tel est le sens précis du « virtute manent » si souvent employé dans les œuvres de saint Thomas.

*
* *

Enfin, comment les propriétés représentatives des éléments se trouvent-elles répandues dans la masse du composé? Chaque groupe y est-il localisé? ou bien affecte-t-il le corps tout entier?

La première hypothèse paraît être la vraie.

Prenons, par exemple, la molécule du sel de cuisine (chlorure de sodium). Dans ce corps réellement un, doué d'une seule forme essentielle, se trouvent, croyons-nous, deux parties, dont l'une représente spécialement le chlore et l'autre le sodium. Ces parties correspondent aux deux quantités de matière fournies au composé par ses deux facteurs. Dans chacune d'elles, un ensemble de propriétés atténuées rappelle l'élément dont elles proviennent.

Que cette localisation de qualités représentatives s'impose, les considérations émises plus haut nous le montrent aisément. Une forme essentielle ne se limite pas elle-même, et la cause qui la fait naître ne peut lui fixer des limites que par le concours du sujet appelé à la recevoir. « L'acte, dit saint Thomas, se mesure sur la puissance qu'il détermine. » Cela étant, supposez les propriétés de chaque élément répandues dans toute la masse du composé. Il en résultera que sous l'influence d'une même cause extrinsèque, le corps entier sera simultanément prédisposé à la réception des formes élémentaires nouvelles, et la répartition de la matière entre ces formes diverses, pro-

1) Cfr. Johannes a S. Thoma. *Phil. natur.* II. p. q. VI. De mixtione, a. 3.

portionnellement à leurs exigences naturelles, deviendra physiquement impossible. Toutes les formes s'approprieront le même sujet, ou mieux, aucune d'elles ne pourra se réaliser.

Au surplus, cette supposition contredit formellement la loi de Dulong et Petit sur les chaleurs atomiques et moléculaires, car la capacité calorifique d'un élément donné, devant s'étendre sur toute la molécule, acquerrait une intensité proportionnelle à la masse moléculaire.

A première vue, l'opinion que nous venons d'exposer, et que nous attribuerons à saint Thomas, soulève quelques difficultés. Ne semble-t-il pas, en effet, que si telle est la constitution intime des corps inorganisés, tous les composés du monde inorganique doivent être le siège d'actions immanentes et, partant, jouir de la vie ? L'hétérogénéité n'est-elle pas la caractéristique de l'être vivant ?

D'ailleurs, saint Thomas lui-même n'attribue-t-il pas aux puissances représentatives des éléments le pouvoir de détruire l'unité du composé en brisant l'harmonie qui lui est indispensable ?

Enfin, que devient dans cette hypothèse l'unité du composé chimique ?

La première objection implique une conception défectueuse de la vie. Ce qui appartient en propre à l'être vivant, c'est un principe de finalité immanente qui fait converger vers l'être lui-même les activités qui en émanent et lui permet ainsi de se nourrir et de développer sa propre substance. Un tel principe ne se rencontre jamais dans les composés chimiques. Là, au contraire, la forme essentielle incline l'être, ses puissances et ses activités vers l'extérieur ; toutes les actions sont forcément transitives et ne peuvent jamais modifier le sujet dont elles découlent.

Sans doute, la vie n'est possible que là où se trouve une

diversité de parties, mais s'ensuit-il que toute diversité de parties implique la vie ? On l'affirmerait sans preuves. En fait, la vie se traduit par un équilibre toujours renouvelé au sein d'une instabilité constante. De là, la nécessité pour l'être vivant d'avoir non seulement un principe interne d'équilibre, mais de posséder des parties hétérogènes, des énergies suffisamment distinctes et opposées pour nécessiter des activités internes. L'activité immanente n'est donc pas la conséquence fatale de toute hétérogénéité, mais seulement de l'hétérogénéité parfaite, imcompatible avec un équilibre stable.

Tout autre est la diversité qualitative du composé chimique. Ici, toutes les puissances sont harmonisées parce qu'elles ont perdu leurs traits distinctifs et ce degré spécial d'énergie qui provoquait tantôt l'échange d'activités entre les masses élémentaires. Ramenées par la réaction à une sorte de commune mesure, c'est à la condition de conserver entre elles un équilibre stable et permanent, qu'elles ont pu se retrouver dans le composé. Aussi, tandis que l'instabilité est la condition indispensable de la vie, la rupture de l'équilibre dans le corps inorganique en provoque la décomposition.

Le second reproche fait à saint Thomas n'est pas fondé davantage.

D'après l'opinion thomiste, le composé porte dans son sein des causes dissolvantes. L'évolution trop intense des qualités représentatives d'un élément, la prédominance exagérée d'une propriété suffit à briser l'harmonie et, par suite, l'unité du composé. Mais ce fait relève-t-il uniquement de causes internes ? Pour que la vertu d'un élément, dit l'illustre penseur, puisse dominer dans le composé et en amener la dissolution, il faut qu'elle reçoive l'influence progressive d'une cause extrinsèque qui vienne lui restituer son énergie perdue. « Ideo licet propinquior sit potentia materiæ in qua sunt miscibilia in mixto actui suo quam potentia materiæ nudæ, in qua nihil actu

est, alteratione tamen indiget ad hoc quod hæc potentia actui suo conjungatur. » [1])

Quoique la recrudescence d'énergie reçue soit interne, elle provient donc toujours d'une cause externe.

La dernière difficulté vise l'unité du composé. Cette unité essentielle n'est-elle pas inventée pour les besoins de la cause? Se concilie-t-elle avec cette multitude d'énergies accidentelles que la théorie thomiste lui attribue ?

Pour résoudre cette difficulté, jetons un regard sur la composition chimique de l'être vivant, spécialement du végétal. Un premier fait, indépendant de toute hypothèse, c'est la diversité profonde des différentes parties de la plante, au double point de vue chimique et physique.

Dans une simple cellule, autre est la composition de la membrane, autre celle du protoplasme, autre enfin celle du noyau. Chacun sait que le cerveau d'un animal renferme, proportion gardée, des quantités considérables de phosphore, que le calcium joue un rôle important dans la constitution des os, que les graisses abondent dans les tissus adipeux, etc. Cependant, les plantes et les animaux jouissent d'une unité essentielle. Malgré la diversité si profonde de leurs organes et la multiplicité de leurs propriétés, nul ne songe à leur contester cette unité. Pourquoi donc la refuser aux composés inorganiques ?

L'analogie, dira-t-on, n'est pas complète. Le végétal ou l'animal, supérieur en rang aux corps chimiques, doit avoir des attributions propres et à la fois incompatibles avec les formes inférieures.

Mais quelles sont ces attributions ?

A l'âme végétative est dévolue la mission spéciale de faire converger vers le bien de l'être les activités dont il est le siège. A l'âme sensitive appartient en propre de rendre l'être qu'elle anime, capable de connaissances et d'appétitions [2]).

[1]) *De natura materiæ*, c. 8.
[2]) S. Thomas. *De pluralitate formarum*. P. 1ª.

Mais faire naître dans les différentes parties du corps vivant des propriétés chimiques et physiques, représentatives des substances élémentaires, est-ce bien aussi un privilège de la vie ? S'il est permis d'inférer d'un effet la nature de sa cause, il nous paraît illogique de l'affirmer. Les propriétés du composé chimique n'excèdent pas la perfection des forces communes de la matière. Leur nombre n'en change pas la nature ; et la perfection supérieure du composé rend compte de l'étendue de sa sphère d'action.

Les âmes sensitives et végétatives, en déterminant dans l'être vivant l'apparition de ces nombreuses énergies chimiques et physiques, jouent donc le rôle de formes matérielles inférieures. « Formæ ejusdem generis, dit saint Thomas, sic se habent, quod semper una virtute continet aliam : illa scilicet quæ est perfectior in se continet imperfectiorem cum alio addito. » [1] Conformément au principe général, que l'activité d'un être est toujours en rapport avec sa perfection essentielle, et que, d'autre part, une forme substantielle supérieure contient virtuellement les énergies des formes inférieures, le composé chimique, malgré son unité, doit donc posséder toutes les énergies tempérées de ses générateurs.

Bien loin d'y voir une difficulté réelle, on ne pourrait refuser aux composés l'unité essentielle, au nom de la multiplicité de leurs puissances, sans faire aux principes mentionnés une exception que rien ne justifie. »

Au début de ce travail, nous nous sommes d'abord demandé quelle était la vraie conception scolastique du composé chimique.

Nous croyons avoir répondu à cette première question. La conclusion générale qui se dégage de cette étude peut s'exprimer brièvement de la manière suivante : Le composé chimique

[1]) *Opusc. De pluralitate formarum.* P. Ia.

n'est pas un agrégat de substances élémentaires, mais un être doué d'unité essentielle. Il contient toutes les bases matérielles de ses générateurs élevées à un nouvel état substantiel par une seule forme spécifique.

Le principe nouveau qui lui donne sa nature distinctive est le substitut naturel des formes élémentaires disparues, et à ce titre, il en réunit les perfections essentielles dans son unité supérieure.

Les propriétés du composé répondent à sa nature complexe. Elles sont en réalité multiples. Chaque élément constitutif s'y trouve représenté par un ensemble de qualités atténuées, en rapport avec les altérations qui ont nécessité sa transformation et avec les exigences de l'être nouveau dont il fait partie. Ces différents groupes ont pour sièges spéciaux les diverses parties du composé qui en rappellent les générateurs [1]).

(A suivre.) D. Nys.

[1]) D. Nys. *Le problème cosmologique.* 1888, Louvain, p. 129.

X.

La Psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique.

*(Suite et fin *.)*

Nous avons étudié dans un premier article la psychologie de Descartes, et nous y avons vu que le grand novateur français la réduit à l'étude d'une âme dont, selon lui, toute la nature est de penser. D'autre part, le mécanicisme dont est imbue la physique cartésienne réduit la notion du corps humain à celle d'une masse étendue capable de mouvement. Des textes mêmes du philosophe, entre l'âme pensante et le corps-machine, nous avons vu surgir une opposition irréductible ; l'union de l'une à l'autre, indéniable en fait, jugée inconcevable par Descartes lui-même, pose un problème insoluble.

Dans une deuxième étude, nous avons suivi l'évolution du spiritualisme et du mécanicisme cartésiens. Nous avons vu sortir, par voie de conséquence, de celui-là l'idéalisme, de celui-ci, à l'aide de quelques éléments nouveaux, le caractère positiviste de la philosophie moderne, ou, ce qui est équivalent, l'agnosticisme en métaphysique.

Toute la philosophie contemporaine pâtit de ces diverses influences.

Nous en avons donné en exemple dans ce recueil même [1])

*) Cette courte étude met fin à la série d'articles que nous avons publiés dans la *Revue Néo-Scolastique* (1896, pp. 183 et 229 : 1897, p. 386) sur la *Psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique.* Ces articles font partie d'un ouvrage récemment paru : *Les origines de la Psychologie contemporaine;* nous y développons et nous y discutons les idées dont cet article ne présente qu'une rapide esquisse.

[1]) Année 1898, nº 17, p. 1.

Herbert Spencer ; dans notre ouvrage *Les origines de la psychologie contemporaine*, nous avons apporté aussi l'exemple de M. Fouillée, en France, et celui de Wilhelm Wundt en Allemagne.

Les mêmes influences se dessinent partout dans l'enseignement, dans la littérature, dans les faits de l'heure présente. D'où ce triple caractère de la psychologie d'aujourd'hui :

D'abord, une conception trop étroite, spiritualiste de façon exclusive, de la psychologie. Engagée universellement dans le sillon du novateur, la psychologie d'aujourd'hui ne se donne, comme *objet*, que le *fait conscient*.

Ensuite, la partie *rationnelle* du domaine psychologique est délaissée; toute la *métaphysique*, telle qu'Aristote l'avait conçue, est discréditée ; en revanche, *le criticisme idéaliste*, métaphysique au sens de Kant, dont l'unique objet est de déterminer les limites de la pensée, prédomine partout, obsédant ; et sous cette influence principale, le *positivisme* évolue au *phénoménisme*, et la psychologie, emmurée dans l'étude de la conscience, se centralise de plus en plus vers un *monisme idéaliste* et *subjectiviste*.

En troisième lieu, l'empirisme et le mécanicisme ont leur part à revendiquer dans l'attention croissante accordée par les psychologues à la face *quantitative* des phénomènes psychiques ; la *psychologie expérimentale* s'est organisée et prospère, marquant un progrès effectif et offrant pour l'avenir de fécondes espérances.

A une telle conception de la psychologie, notre dessein est d'opposer l'anthropologie d'Aristote et de saint Thomas, rajeunie et revivifiée par de complémentaires expériences auxquelles d'ailleurs elle se prête merveilleusement.

Aux déclarations spiritualistes à outrance du philosophe français, nous opposons, condensés en six thèses, les principes essentiels en cause :

I. L'homme n'est pas seulement une âme, mais *une* substance composée de matière et d'une âme immatérielle.

II. Le rôle primordial de l'âme humaine n'est pas de penser ; mais d'informer la matière. — Les opérations, la conscience, sont postérieures à l'acte substantiel d'information.

III. La substance de l'âme, pas plus qu'aucune substance créée, n'est active de par elle-même. Il doit donc y avoir entre l'âme et ses actes, des principes intermédiaires, facultés ou puissances réellement distinctes du sujet d'où elles émanent.

IV. Il n'y a lieu ni d'assigner aux phénomènes affectifs une place à part, ni d'en venir, pour les élucider, à l'hypothèse d'une faculté spéciale que l'on désignerait du nom de sensibilité affective ou de sentiment. Les puissances de l'homme sont comprises en cinq genres, embrassant respectivement la vie organique, la connaissance sensible, la connaissance intellectuelle, le vouloir consécutif à cette double connaissance, les actes de locomotion. — Ses puissances distinctives ont pour termes respectifs la pensée et la volition.

V. L'intelligence, faculté cognitive supérieure de l'âme, est une puissance passive. Son acte cognitif préexige une détermination intrinsèque complémentaire dont la faculté est redevable à l'efficience combinée de l'imagination et de l'intellect actif ; celui-ci est une cause efficiente réellement distincte du pouvoir de cognition de l'entendement.

VI. Le problème critériologique doit se dédoubler : il porte en premier lieu sur l'objectivité des rapports dont les jugements énoncent la formule, et la rigueur de la méthode commande qu'on le restreigne de prime abord aux jugements de l'ordre idéal. Il porte ensuite sur la réalité objective des termes du jugement. — La solution du second problème est essentiellement dépendante de la solution du premier.

Aux dogmes essentiels du mécanicisme, l'identification des phénomènes observables avec le mouvement et la négation des causes finales, nous opposons les deux thèses suivantes que nous nous chargeons ailleurs de justifier :

I. Les forces de la nature ne se réduisent pas à du mouvement : elles produisent du mouvement, et il peut convenir de

les nommer *forces motrices ;* mais rien, dans l'expérience, ne justifie l'affirmation qu'elles *ne sont que forces motrices.* L'unité des forces physiques a beau être posée en thèse par nombre de savants qui en déduisent et l'identification de ces forces avec la force mécanique, et l'interprétation toute mécanique de la loi de la conservation de la « force » ; elle n'a pour elle ni l'observation, ni le suffrage général des maîtres de la science, même matérialiste. L'interprétation de « la loi de la conservation de la force » dans le sens du mécanicisme n'est d'ailleurs, de l'aveu de ces savants, et non des moindres, « qu'un idéal de la raison. » [1])

II. Il y a des causes finales dans la nature. L'existence, au sein de chacun des types spécifiques de la nature, d'un *principe interne de stabilité* présidant à la direction des éléments et des forces dont chaque substance dispose, vers la conservation et le développement de l'ensemble, constitue l'unique explication plausible de la disposition harmonieuse et de la constance des types organisés, comme, d'une façon plus générale, de l'existence et de la permanence des types spécifiques de la nature. Ces principes internes de stabilité se confondent dans la réalité avec ce que les philosophes du moyen âge appelaient, lorsqu'ils envisageaient l'ordre de constitution des êtres, les formes *spécifiques* ou formes substantielles spécifiques des composés de la nature. Ces mêmes formes spécifiques, envisagées dans l'ordre de finalité, se trouvent être le principe interne sollicitant les substances à agir et les déterminant à se porter de tout leur poids dans le sens du but assigné, par la Sagesse qui les créa, à leur activité réalisable.

Le principe de finalité n'ajoute pas une force aux forces efficientes; il n'est pas destiné à expliquer la production d'un résidu contingent que les lois fatales de l'efficience ne devraient point amener; il est le complément obligé, implanté dans la

[1]) Lange. *Histoire du matérialisme*, trad. de l'all. II. p. 229. Paris. Reinwald, 1897.

nature même, en vertu duquel le principe fondamental d'efficience et toutes les forces ou facultés qui en dérivent sont mis en mesure de dépenser leur activité.

Nier l'existence de ces principes internes, c'est se condamner à remplacer l'explication rationnelle des faits par un mot vide : le hasard ; ou c'est faire dépendre d'une Cause extrinsèque et de son intervention immédiate de chaque instant dans la production de tous les phénomènes créés, l'existence et la conservation de l'ordre de la nature : déduction confirmée par l'histoire, l'occasionnalisme de Malebranche et de Leibniz et les théories darwiniennes, renouvelées des théories de Démocrite et d'Empédocle, ayant germé comme spontanément de la physique antifinaliste de Descartes et de Bacon.

L'ouvrage auquel sont empruntés les quelques aperçus qui précèdent, s'attache à l'examen des trois caractères signalés ci-dessus de la psychologie contemporaine. Un chapitre intitulé *Psychologie et anthropologie,* met en présence le rationalisme cartésien et la doctrine d'Aristote et de l'École sur l'homme, son activité complexe, sa nature composée, et par voie de conséquence, sur sa nature et sa destinée. Un chapitre spécial y est consacré au développement de la *doctrine antimécaniciste.*

Deux autres chapitres y sont affectés respectivement à la discussion principielle de l'*idéalisme* et de l'*agnosticisme*. Mais nous ne pouvons songer à reproduire ici, même en partie, ces développements ; nous préférons nous attacher au troisième caractère de la psychologie contemporaine et faire voir, en guise de conclusion à cet article, conclusion lui-même de notre série d'études, combien l'anthropologie aristotélicienne et scolastique répond aux besoins et aux préoccupations des travailleurs contemporains de la psychologie.

« Les résultats de mes travaux, dit Wundt, ne cadrent ni avec l'hypothèse matérialiste, ni avec le dualisme platonicien ou cartésien ; seul, l'animisme aristotélicien, qui rattache la psychologie à la biologie, se dégage, comme conclusion

métaphysique plausible, de la psychologie expérimentale. » Tel est le débouché final ouvert à ses *Principes de psychologie physiologique* par le fondateur renommé du Laboratoire de Leipzig.

Cette déclaration est logique. Car comment, en effet, la nouvelle science serait-elle distincte de la mécanique ou de la physiologie si, comme pensent les matérialistes, l'âme n'était qu'un mécanisme dynamique ou physiologique? Et si, comme le supposent les cartésiens, l'âme n'est qu'une substance qui pense, indépendante du corps et exclusivement observable par la conscience, comment pourrait-on bien prétendre l'expérimenter, soit la soumettre à des mensurations de poids, d'intensité, de force ?

La psychologie expérimentale est établie. Or, pour qu'elle soit possible, il faut avec l'École admettre antérieurement, en condition *sine qua non*, la composition esprit et corps de la substance une qu'est l'homme, la relation de dépendance des fonctions supérieures aux fonctions inférieures, la nécessité absolue d'un élément matériel, corrélatif, à toute démarche spirituelle de l'homme.

Prenant le fait conscient comme il s'offre et s'impose, dans sa complexité matérielle à la fois et immatérielle, les observateurs scolastiques seront moins que tous autres exposés aux déviations auxquelles conduisent fatalement l'idéalisme outré ou le mécanicisme. Ils ne se contenteront pas de l'introspection pure, non plus que de l'expérience physiologique; mais dissociant d'une part les éléments du complexus psychologique qui apparaît dans les impressions, ils reconstitueront synthétiquement d'autre part le complexus de la conscience spontanée et détermineront les lois de l'association des représentations.

La néo-scolastique, en s'engageant sans crainte dans cette voie féconde, ne fera que remettre en honneur et en exercice la méthode employée par les docteurs du moyen âge. Pour n'en rappeler qu'un, le bienheureux Albert le Grand, maître de saint Thomas d'Aquin, fait quelque part à ce sujet cette

profession nette que nous revendiquons pour nôtre : « Des thèses que nous posons (en matière naturelle), nous avons éprouvé les unes par l'expérience ; nous en avançons d'autres selon le témoignage d'hommes que nous savons habitués à contrôler les choses qu'ils disent. Car seule l'expérience procure en ces matières la certitude, le syllogisme pur n'ayant pas prise sur des données aussi particulières. »

D. Mercier.

Mélanges et Documents.

I.

Anatole France, moraliste.

Anatole France écrivait de Zola dans *La vie littéraire :*

" Son œuvre est mauvaise, et il est de ces malheureux dont on peut dire qu'il vaudrait mieux qu'ils ne fussent pas nés. „

Il lui reprochait de ne pas savoir pratiquer ainsi que lui l'ironie philosophique " indulgente et douce „, d'avilir l'humanité; enfin, d'être digne " d'une profonde pitié „.

Et pourtant voilà qu'aujourd'hui ce sévère détracteur fait campagne, avec celui qu'il abîmait si bien.

Nous avons le droit d'étudier le rôle moral d'Anatole France, comme lui-même fit pour Zola et de nous demander si la variété du style, la diversité des moyens ne cachent pas l'identité des visées fondamentales. Anatole France a été un des éducateurs de la jeunesse française ou, du moins, de sa partie la plus délicate et la plus intellectuelle. L'a-t-il menée vers un plus bel idéal que Zola ?

A-t-il enrichi la nation en rendant sa jeunesse mieux armée pour la vie sociale, ou ne l'a-t-il pas plutôt trop habilement empoisonnée ?

Certes il n'est pas, comme Zola, un aboyeur rude et bruyant, mais il est infiniment pire, par ses cauteleuses et benoîtes manœuvres, héritées de Renan.

Saisir la philosophie d'Anatole France est impossible. C'est un protée qui vous coule entre les doigts, à l'instant où vous pensez le saisir. Acculé, il se dérobe avec un rire moqueur et ses plus sérieuses paroles n'ont aucune sincérité.

Je ne crois pas qu'il soit en la littérature française d'écrivain, dont la malice soit plus grande et mieux voilée par la magie d'un style incomparable. Anatole France est un érudit qui aimerait à se faire croire investi de toutes sciences ; peu d'hommes ont au même degré la connaissance des époques révolues ; mais si l'on regarde les choses de près, il semble n'avoir vraiment fouillé que

les tristes siècles où l'homme ne s'occupait de philosophie que pour y trouver le prétexte d'une subtile dialectique et d'une ironie délétère. Les temps où la vérité paraissait, en sa splendeur absolue, digne du don complet de la pensée et du cœur des hommes, ne lui ont pas réussi, car il les a mal compris. Les Alexandrins, le siècle de Voltaire et de Champfort font avant tout ses délices. Il se complaît dans l'indifférence du fonds ultime des choses; il applaudit à ce banquet de Thaïs où la diversité des théories entrechoquées donne raison à l'aimable épicurien. Épicure est son maître ; mais il ne se contente pas de vivre doucement, il prétend aussi enseigner sa conception de la vie, douce, facile, indulgente.

Sa pensée moqueuse erre sur les choses et induit, par la molle séduction d'un aimable scepticisme, à rejeter le fardeau trop lourd de toute foi, de toute générosité.

De vieilles vérités, la vertu de la souffrance par exemple, serties en un verbe d'une pureté cristalline, côtoient dans ses livres et font insidieusement accepter les plus débilitants sophismes.

Parfois le Voltairien s'oublie et l'anticléricalisme montre sa face vulgaire trop connue. Le *miracle* a eu le don de le faire sortir ainsi de ses façons prudentes. Aucun miracle n'est possible à ses yeux. C'est couper court à toute surprise gênante, à l'inquiétude du surnaturel qui le troublerait en ses plaisirs de lettré délicat. (*Le Jardin d'Épicure.*)

La théorie de l'inconnaissable posée par les agnostiques lui sert merveilleusement, car il en tire cette conclusion que les cieux doivent éternellement rester fermés à la curiosité des hommes. Dès lors, à quoi bon le mortel souci de la vérité ? N'est-ce point une peine que l'on doit rejeter comme attentatoire à la joie de vivre ?

De telles conceptions ne sont pas neuves : mais, si bien habillées de phrases séductrices, elles se font accepter, elles s'insinuent dans les plis de la pensée et corrompent sûrement. Corrompre, n'est-ce pas son plus cher désir, comme celui de ses maîtres les plus vénérés, les esprits négateurs, destructeurs et polissons du siècle dernier ?

Il s'en est si bien nourri qu'en certaines œuvres, des ordures, à faire rire seulement de vieux fermiers généraux, viennent éclater comme un crevaison d'égout entre des lignes d'une subtilité raffinée. Tels les contes de Voltaire.

Au fond, le christianisme le gêne, et il le combat par les moyens les plus adroits, l'ironie des encyclopédistes et l'onctueuse fourberie de Renan.

Il semble qu'à ses yeux, la vérité et l'erreur sont de même poids. Dans le *fait* qu'il cherche avidement parmi les poudreux in-folios, il ne s'attache qu'aux côtés grotesques. Il fouille avec la curiosité d'un collectionneur les récits naïfs qui lui permettent de trouver un détail piquant à servir à ses lecteurs. Le côté pittoresque de l'*idée* l'intéresse seul ; dès lors, l'on conçoit qu'il présente le vrai et le faux en un original mélange. La forme seule, *le phénomène* existent pour lui. Les éléments décisifs de la beauté morale de l'être humain paraissent lui échapper. M. Choulette, Jérôme Coignard, l'abbé Lantaigne, sont-ils autre chose que des grotesques ? Il semble mettre un soin spécial à écarter, d'œuvres destinées à nous débiter comme une tranche de la vie contemporaine, les actions désintéressées qui rachètent la vulgarité désolante de l'existence moyenne.(*L'Orme du mail*). Pour peu qu'Anatole France sorte du conte grivois et perfide et se risque à l'étude des temps présents, un effroi étreint le cœur en voyant se mouvoir la société de coquins médiocres enfantée par son scepticisme. Voyez les gens dont il peuple quelque cité provinciale; ils vont, viennent, parlent, écrivent et tous, quelle que soit leur classe, sont marqués au front d'un même stigmate d'infériorité morale.

Pour ce ramassis de cerveaux vides et de cœurs séchés, il se déclare satisfait d'un gouvernement, certes, détestable, mais en somme impuissant, et qui se contente de vivre, sans nul idéal. Ce sont les temps du bas empire, les jours d'angoisses où l'héroïque et dernier empereur de Byzance appelait en vain l'immense peuple de la ville aux remparts dont les Janissaires escaladaient les crêtes.

Les dernières œuvres d'Anatole France, presque exemptes de gravelures, devraient, me semble-t-il, être mises, au point de vue moral, en dessous même de *La rôtisserie de la reine Pédauque*, tant elles brisent tous les ressorts de la vie sociale, dissolvent le sentiment de la dignité nationale, et ouvrent toutes grandes les portes à l'ennemi.

M. France n'a qu'un champ d'influence limité, parce que son art délicat n'est point accessible à la foule, mais ses facultés de nuire s'exercent cruellement dans l'aristocratie de l'esprit.

Combien n'ont pas laissé tomber de leurs mains *L'Orme du mail* par exemple, avec l'impression d'avoir perdu tout le sens de la vie ! Il fait le vide comme une machine pneumatique, et je ne vois pas qu'il ait rien à mettre en place des certitudes qu'il prétend nous ravir.

Ainsi, le *Méphistophélès* de Goethe laisse désorienté à jamais le pauvre étudiant qui s'est confié à lui.

Presque toutes les œuvres d'Anatole France portent à un haut degré le sceau de la perversité.

Il y a en lui quelque chose de démoniaque, c'est un Méphistophélès à la bergamote.

D'ailleurs, le souci du diable apparaît en plus d'un de ses ouvrages, et il aime à montrer triomphant l'Esprit du mal. Dans *Thaïs*, il grimace sous le marbre d'un chapiteau. Le *Puits de Ste-Claire* en renferme un étrange éloge. Quoi de plus satanique d'ailleurs que l'ironie, qu'elle soit cinglante comme dans Voltaire ou mielleuse suivant la recette de Renan ?

Cette ironie inféconde, corrosive de toute grandeur, créatrice de ruines seulement, Comte, en de splendides pages, l'a flagellée d'inoubliables imprécations. Lui du moins rêvait d'édifier. Anatole France se contente de nier et de sourire. Il apparaît sous les dehors d'un moraliste, et ses très belles phrases habillent les sophismes les plus perfides. Il touche à toutes les questions, à tous les problèmes passionnants de notre siècle et toujours avec le même scepticisme. Malgré toute son élégance, il accomplit une œuvre de fossoyeur, digne en cela d'être aux côtés de l'auteur de *La Débâcle*. La belle besogne, en vérité, que de flétrir sa patrie aux yeux et pour la joie de tous ses ennemis !

ARISTIDE DUPONT.

Bulletins Bibliographiques.

II.

Bulletin Psychologique.

1. LES LIVRES DE COLLECTIONS.

Parmi les ouvrages pouvant servir à caractériser les doctrines psychologiques contemporaines, nous mettons à part et en tout premier lieu les livres de collections. Ils s'offrent, en effet, à l'analyste avec cette particularité qu'ils s'interprètent par la collection même à laquelle ils appartiennent : et ils permettent de juger la méthode, la tendance communes à toute une série de travaux.

Il suffit de se rappeler la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* de l'éditeur français Alcan et, plus encore, les travaux collectifs de certains savants, comme les encyclopédistes du siècle dernier, Oswald pour les sciences physiques contemporaines, — ou certaines collections sociales très nombreuses déjà.

* * *

Nous sommes heureux de commencer cette série par un livre de la *Bibliothèque de l'Institut supérieur de Philosophie* de l'Université catholique de Louvain.

I. — G. De Craene, *De la spiritualité de l'âme*, Louvain, Bibliothèque de l'Institut supérieur de Philosophie, 1897, t. I.

Puisque, nous dit M. De Craene, la philosophie est la science de la certitude [1]), il faut, pour philosopher, observer les conditions de la

[1]) Aristote, *Métaphysique*. Livre I. S. Thomas in-XII, *Métaphysique*.

science certaine. Mais en cela Descartes a erré. Et, sans contredit, il a méconnu la condition primordiale de la philosophie et de la science, lorsqu'il a récusé le témoignage du sensible réel, fondement objectif de toute connaissance. Le soutènement obligé, et le seul point de départ de l'erreur de Descartes, est ainsi le fameux " *Considérant* „ qu'il a donné à son doute; c'est le début de ce trop célèbre texte se terminant par le " *Je pense, donc je suis* „ [1]).

Ce " *considérant* „ que Descartes admet aveuglément, est faux en tous points. Il est inexact de dire qu'une étude comparative du rêve et de la sensation vraie ne permette pas de les distinguer objectivement. De plus, c'est ruiner toute certitude que de supposer qu'on peut se passer impunément d'une telle étude comparée et de ses résultats. Pour avoir nié la possibilité d'une solution à ce problème initial, Descartes nous a valu l'idéalisme corrupteur.

Parlant spécialement du spiritualisme, l'auteur fait ressortir l'insuffisance pratique et théorique du spiritualisme cartésien; et, pour ce faire, il a soin de rappeler, à point nommé, les critiques d'un Voltaire et surtout d'un Taine. — Victorieusement, au contraire, s'étale dans ce livre la thèse spiritualiste traditionnelle, lorsque l'auteur, suivant scrupuleusement saint Thomas, prouve par les textes mêmes du saint Docteur, la réalité substantielle de l'être que nous saisissons, soit que nous considérions les corps existant au dehors de nous, soit que nous rentrions en nous-mêmes.

Le traité se termine par la preuve la plus importante de toutes : la preuve thomiste de l'objectivité et de la valeur de nos concepts généraux.

Ainsi le spiritualisme vrai est vengé des attaques de Taine et des autres nominalistes de toutes sortes. Et si, pour cette partie encore, M. De Craene recourt à S. Thomas, et cite des passages entiers écrits il y a des siècles, il a soin de protester que les faits sont décisifs, et valent avant tout.

Se réclamant de la forte doctrine du Philosophe de la *Somme Théologique* et du *Contra Gentiles*, il proclame l'impérieuse nécessité où nous sommes de chercher nos solutions, non seulement dans la parole d'un maître, fût-il S. Thomas, mais dans les faits que l'observation et la science nous révèlent.

[1]) *Discours de la Méthode*, 4e partie. "Considérant, dit Descartes, que toutes les mêmes pensées que nous avons éveillés, nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune pour lors qui soit vraie, je me résolus, etc.....„

* * *

II. — *University extension manuals*, edited by professor Knight : — G. Croon Robertson, *Elements of Psychology*, London, John Murray, 1896.

L'extension universitaire constitue une institution scientifique créée en Angleterre et en Amérique. Les manuels servant de base à cette forme spéciale de l'enseignement sont réunis par le professeur Knight, et les volumes parus permettent aussi de vérifier combien, de nos jours encore, la philosophie est chose importante dans la vie d'une nation. Car, si le public vient à ces leçons, c'est certes pour la science même et non dans un intérêt professionnel.

Ont paru dans cette collection : les éléments de philosophie, de logique, d'éthique ; il faut y ajouter les traités d'esthétique, de physiologie des sens, d'histoire des religions, de science morale et sociale, et de philosophie des sciences naturelles en général.

Il est intéressant de noter à quelles sources s'inspire la psychologie de ce manuel [1]).

Les auteurs dont il se réclame sont tout d'abord Bain, Ward et Taine, ensuite Sully, Höfdings et Clarck Murray. — Niant à l'encontre des matérialistes, que l'excitation physique puisse être cause efficiente de la sensation, l'auteur refuse d'autre part de souscrire au parallélisme psycho-physique préconisé par Wundt. Le motif invoqué revient à dire : Il est impossible d'admettre un parallélisme entre deux événements, s'ils sont tous deux d'ordre physique. Or, ici il s'agit d'une part d'un événement physique : l'immutation naturelle de l'organe — d'autre part, d'un fait de connaissance psychologique : la sensation. — Donc le parallélisme de Wundt ne peut être la loi d'union ni du corps et de l'âme, ni de l'excitation physiologique et de la sensation psychologique.

Pour parer à ce défaut du mot parallélisme, l'auteur préconise une doctrine qu'il appelle *théorie de la concomitance*, et qui laisse subsister dans son essence le monisme panthéiste.

* * *

Les deux collections précédemment mentionnées sont générales ; elles s'étendent à toutes les branches de la philosophie. Voici, au contraire, une collection propre aux ouvrages de psychologie.

[1]) *Préface*, p. 20.

III et IV. — *Schriften der Gesellschaft für Psychologische Forschung.* — Dr Arthur Wreschner, *Methodologische Beiträge zu Psychologischen Messungen (Auf experimenteller Grundlage).* Leipzig, Barth, 1898. — Theodor Lipps, Professor a. d. Universität, München, *Raumaesthetik und geometrisch-optische Täuschungen* (avec 183 fig. et un tableau hors texte). Leipzig, J.-A. Barth, 1897.

Quoique édités par une société de psychologie, les deux travaux que nous avons sous les yeux sont opposés, autant qu'il est possible, sur le terrain de la psychologie pratique.

D'une part, le Dr Wreschner emploie les méthodes exactes de mensuration quantitative pour caractériser physiologiquement les actes qualitatifs conscients supérieurs ; d'autre part, le professeur Lipps invoque comme facteur direct des illusions quantitatives, les actes supérieurs conscients, le goût et les appréciations esthétiques.

Le livre du Dr Wreschner est expérimental dans son objet.

On y trouvera les résultats des expériences que l'auteur a faites au séminaire du professeur Ebbinghaus, en suivant la voie indiquée par E. H. Weber et Fechner. — C'est un moyen, selon nous, pratique de formuler une méthodologie, que de l'appliquer à des exemples classiques bien connus et faciles à reproduire. — L'auteur traite un petit nombre de questions, mais il le fait en vue d'aider l'expérimentateur de laboratoire. A ce point de vue, l'étude de la classification des jugements de l'observateur est intéressante, de même que les pages sur la fatigue, l'exercice, la netteté des images de souvenir, et la loi de Weber.

Le livre que publie le professeur Lipps, fait suite à son étude *Aesthetische Factoren der Raumanschauungen.* Mais l'auteur entreprend un exposé plus systématique que ne le comportaient les dimensions restreintes de l'œuvre précédente. C'est ainsi qu'il consacre, tout d'abord, une intéressante monographie du présent volume à cette curieuse question : *Was lasst geometrische Formen schön erscheinen?* (Qu'est-ce qui, dans les formes géométriques, nous les fait paraître belles ?)

Pareille question semble déplacée.

Les philosophes d'ordinaire n'admettent d'esthétique que pour les chefs-d'œuvre. Qui songe à la beauté d'un carré, d'un triangle, d'une forme géométrique simple ? — Ne faut-il pas étudier la beauté dans le Laocoon, l'Apollon du Belvédère, les tragédies et les épopées? En

réalité, ces objections n'atteignent pas l'œuvre du professeur Lipps ; la question qu'il se pose est bien posée ; les travaux de Fechner (*Vorschule der Aesthetik*) montrent, par des faits, le sens réel et la valeur pratique du problème de l'esthétique des formes spatiales très simples.

Si cette esthétique a si peu de crédit, c'est le fait des caprices dont les études esthétiques des chefs-d'œuvre sont si abondamment pourvues. Ce n'est pas à dire que l'auteur réussisse à abstraire complètement des formes les objets naturels qu'elles revêtent d'ordinaire, mais cette cause associatrice de l'impression esthétique est étudiée comme telle et séparément.

Cette partie initiale qui intéresse surtout l'esthétique expérimentale, a pour analogue les ouvrages techniques spéciaux sur l'esthétique architecturale [1]). Mais elle n'est traitée par l'auteur que pour expliquer les illusions optiques géométriques.

On ne peut apprécier à sa juste valeur la beauté des chefs-d'œuvre qu'à condition de les égaler, c'est-à-dire d'être soi-même un génie. Les génies ne se contrôlent guère par la foule. Voilà pourquoi les critiques des chefs-d'œuvre peuvent à plaisir découvrir des aspects nouveaux de beauté. Il n'en est pas de même d'une forme géométrique ; chacun est apte à juger, et tous contrôlent ; les points de vue sont restreints ; on peut comparer les jugements divers parce qu'ils se rencontrent pour envisager les seuls aspects dont l'objet est susceptible.

Ainsi l'esthétique, universellement comprise, acquiert une stricte objectivité. L'esthétique géométrique, c'est-à-dire l'esthétique des formes linéaires simples, n'est pas personnelle à l'auteur ; mais il entreprend d'appliquer cette esthétique au problème des illusions d'optique. Bien que cette application soit originale, nous n'avons pas l'intention d'en aborder la discussion au point de vue géométrique. Mais ce livre atteste plutôt l'importance de la psychologie expérimentale pour l'étude des formes de la sensibilité. Des éléments objectifs sont apportés à ce problème par la détermination des illusions d'optique géométrique. A ce titre, l'ouvrage a une place marquée dans la collection *Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung*.

[1]) Cloquet, Profess. à l'Université de Gand. *L'Esthétique des formes architecturales*. Bruxelles, Société belge de Librairie, 1895.

V. — Henri Joly, *Psychologie des Saints*. Paris, V. Lecoffre, 1898.

La psychologie est le lien unique des livres de la collection de M. Joly.

L'auteur, après des livres goûtés, sur la psychologie des inférieurs, des criminels et des grands hommes [1]), publie dans le même ordre d'idées une collection de monographies des saints. Par cette série, il entend étudier les saints aux yeux du monde ; et, pour cela, faire la psychologie des canonisés, au point de vue de la psychologie scientifique, des sciences naturelles, et de la psycho-physique. Là est la commune mesure entre les saints et les grands hommes.

L'œuvre même de Benoît XIV: " *De la Béatification des Saints* „ le monument capital d'hagiographie, est évaluée à ce point de vue par l'auteur. Le traité de Benoît XIV est pour M. Joly " un résumé „ pour ainsi dire expérimental de ce que la vie séculaire du chris- „ tianisme, et le développement spontané de la sainteté ont révélé „ successivement à tous les docteurs et à tous les pasteurs de „ l'Église. Là est l'intérêt non seulement doctrinal, mais historique „ et psychologique de ce traité. „

Mais qu'est-ce que le saint ? D'abord notons que l'auteur appelle *mystique*, tout simplement l'amour de Dieu. D'après cela, le saint est le mystique par excellence, car sa vie tout entière est enveloppée et pénétrée de l'amour de Dieu. — Pour préciser quel est cet amour requis, on applique le principe de Benoît XIV : " Pour „ canoniser un serviteur de Dieu, il suffit qu'on ait la preuve qu'il a „ pratiqué à un degré éminent et héroïque les vertus dont l'*occasion* „ *lui était offerte selon sa condition, selon son rang et selon l'état de* „ *sa personne* „. L'auteur est ainsi conduit à examiner en fait, l'action des saints selon l'occasion qui leur était offerte, c'est-à-dire selon le tempérament et les conditions de nature, les relations et le milieu.

1° Le prochain est donné pour montrer l'amour que nous portons à Dieu. Le point culminant de la vie des saints est l'action. La sainteté étant l'amour parfait de Dieu, la loi de sainteté est de se détacher de tout amour-propre. Et si la joie constante marque nécessairement ce détachement, c'est que le saint s'exerce à souffrir, et s'exerce à agir : et l'aptitude à agir, et la puissance d'action sont liées chez lui à tous les phénomènes psychologiques que l'auteur étudie.

[1]) Une collection de six volumes : *L'instinct des rapports avec la vie et l'intelligence. L'homme et l'animal. Le crime. La France criminelle. Le contrat contre le crime. Psychologie des grands hommes.*

2° Les saints estiment que le bon esprit fait prédominer la joie au sein même des souffrances acceptées ou cherchées ; ils ont compris que le mauvais esprit est celui qui fait prédominer le doute et la tristesse au milieu des plaisirs sensibles. — Aussi, cette joie constante est requise par Benoît XIV pour toute sainteté.

Le saint n'est donc pas un être qui défie l'analyse, parce que la nature aurait disparu pour ne laisser place qu'au jeu inexplicable, individuel et anormal des miracles.

La loi de la sainteté, sa définition, sa notion générale peuvent être dégagées nettement par la science. — C'est une première étude abordée par ce livre.

Dans une autre partie qui complète la première, M. Joly étudie les saints à la lumière des plus modernes théories médicales et psychophysiologiques. Depuis qu'on décrit l'hystérie et la névrose, on ne nie plus autant des faits extraordinaires de la vie des saints ; on les explique plutôt par ascendant, prestige, télépathie, fascinations, suggestions, bref par toutes les manifestations corporelles extraordinaires qui sont communes aux saints, aux hommes de moindre amour divin, et aux pécheurs.

Si, dans les jugements rendus sur les canonisations et les béatifications, on n'aborde l'examen des miracles qu'après avoir constaté les vertus héroïques, c'est que les miracles peuvent être des signes de sainteté, mais n'en sont point les signes essentiels et principaux.

En outre, parmi les miracles des saints, le plus grand nombre est postérieur à leur mort, et plusieurs concernent des faits que ne peuvent expliquer les procédés naturels de la nature et de la thérapeutique. Si les extases, les divinations, les prophéties, les lectures des consciences et la suracuité des sens trouvent d'apparentes analogies dans la vie des malades ou dans certains phénomènes naturels relativement rares, l'auteur a soin d'en faire le départ et de les distinguer. L'étude est plus intéressante lorsque, se rencontrant, à peu de chose près, avec le travail du P. Hahn, l'auteur admet à l'état accidentel, chez une sainte comme sainte Thérèse, certains de ces phénomènes morbides naturels, dont la sainte d'ailleurs connaît le caractère naturel et qu'elle décrit avec un soin et une netteté qui achèvent de les distinguer des phénomènes surnaturels.

2. OUVRAGES ISOLÉS.

Pour grouper les ouvrages suivants, nous croyons pouvoir les ranger utilement dans l'ordre suivant :

1° *Études de Psychologie dans ses rapports avec les sciences naturelles et la métaphysique.*
2° *Études de critériologie et de psychologie.*
3° *Études d'hypnotisme et de psychologie.*
4° *Études de paidologie et de psychologie spéciale.*
5° *Études d'histoire et de psychologie.*

Nous espérons de cette façon mettre en relief d'abord l'importante question des rapports de la philosophie et de la psychologie, telle que cette question est discutée à l'heure actuelle entre les écoles des psychologistes purs et des psychologistes physiologistes qui sont le plus souvent spécialistes de sciences naturelles. Ensuite, nous aurons l'occasion de signaler les faits et les théories qui, en différents domaines de psychologie, ont fait surtout l'objet de publications intéressantes.

* * *

Tous ceux qui ont assisté au IIIe Congrès international de psychologie de Munich se souviennent du *Leitmotiv* qui dramatisa plusieurs fois les discussions. On se sentait partagés à peu près en deux groupes. Tous les professionnels de psychologie selon le vieux style, les psychologues officiels qui n'opèrent que le *moi* pensant et méprisent l'instrument scientifique, se voyaient envahis par les médecins, les anatomistes, les savants biologistes qui prétendent haut et ferme réduire la psychologie à devenir leur science.

VI. — *Psychologie und Philosophie. Ein Wort zur Verständigung* von Dr C. Guettler, München, Piloty et Loehle, 1896.

Faire de la psychologie une science à part, la séparer de la philosophie, telle est la conciliation que propose l'auteur de cette brochure; il soutient que les philosophes conservateurs des vieux cadres ont tort de se croire dépossédés par l'annexion de la psychologie au domaine d'Hippocrate, d'Esculape et de Galien.

VII. — *Sulle Teorie psicologiche de W. Wundt*, a proposito di alcune recenti pubblicazioni, nota del prof. Guido Villa, Milano, Ep. Bernardoni di G. Rebeschini e C., 1896.

Nous notions nous-même, il y a peu de temps, l'importance des écrits psychologiques de Wundt dans le haut enseignement contemporain. Sur ce sujet, voici une brochure du professeur Guido Villa.

" Tous les savants, dit l'auteur, connaissent la part très grande que Wundt a eue et a encore dans le développement des études psychologiques. On peut affirmer que nul n'a contribué autant que lui à ce que la psychologie se constitue en science autonome, séparée de la métaphysique dont elle était précédemment dépendante. „

Évidemment l'auteur s'abuse. Dès Aristote, la psychologie était traitée comme science naturelle dans le *de Anima* et S. Thomas, dans son commentaire sur le *de Anima*, fait de la psychologie une science naturelle, tandis que dans la *Somme théologique*, il l'envisage au point de vue métaphysique.

C'est là la fécondité propre de la méthode analytico-synthétique, de pouvoir étudier tout d'abord la psychologie comme science naturelle, puis comme science métaphysique. La métaphysique psychologique conserve ainsi sa pleine valeur, car elle s'appuie sur les résultats de la philosophie naturelle : la psychologie exposée dans la *Somme théologique* suppose déjà connu le *de Anima*.

Au surplus, le professeur italien n'est pas seul à s'imaginer qu'il n'y avait jadis que de la psychologie métaphysique. Wundt lui-même soutient cette opinion dans sa récente psychologie [1]).

Il est bon d'ajouter que l'auteur italien fait gloire au savant allemand d'avoir libéré la psychologie du joug invétéré de la métaphysique.

Et après une longue étude sur la définition de la psychologie (18 pages), l'auteur consacre un développement équivalent au parallélisme psycho-physique. Cette théorie, qui constitue le fond de la doctrine de Wundt et lui assure une originalité, est avant tout une doctrine fondamentale des rapports du physique au psychologique. Beaucoup moins important est le troisième chapitre, où l'auteur examine la méthode pédagogique de Wundt et son processus doctrinal et classique dans l'enseignement de la psychologie. Mais, à vrai dire, ces trois parties s'enchaînent ; la notion que Wundt se forme de la psychologie conduit à sa doctrine du parallélisme, comme celle-ci commande sa méthode didactique.

VIII. — Joseph Schuchter, *Die Empirische Psychologie vom Standpunkte seelischer Zielstrebigkeit aus bearbeitet. Verlag des fürstbischöflichen Seminarium Vincentinum.* Brixen, 1897.

Voici un autre traité qui prend pour guide le *de Anima* d'Aristote. La thèse initiale du présent ouvrage venge très soigneusement

1) *Grundriss der Psychologie.* Leipzig, W. Engelmann, 1897.

la psychologie traditionnelle du reproche d'être métaphysique *a priori.*

L'auteur n'a pas de peine à établir, par les textes aristotéliciens, qu'une psychologie est avant tout science naturelle *(empirische).* La psychologie est empirique avant d'être métaphysique. A ce titre primordial, elle est partie intégrante de la science de la nature *(integrierender Bestandtheil der Naturwissenschaft* — elle est le complément de la science naturelle tout entière *(Ergänzung der Naturwissenschaft).*

L'auteur nous semble moins exact, quand il distingue trois degrés d'êtres vivants *(Drei Stufen lebender Wesen),* et quand il reproduit les doctrines qu'il nomme " doctrines d'Aristote et de son commentateur. „

En effet, il paraît confondre les trois parties potentielles de l'âme avec les degrés de la vie qui sont, comme on sait, au nombre de quatre dans la philosophie du Stagyrite.

Toutefois le Dr Schuchter ne verse pas dans cette erreur, car il distingue tout aussitôt les animaux, selon qu'ils possèdent un seul ou tous les sens, et selon qu'ils admettent ou non le mode de reproduction par segmentation. Il est regrettable que sur ce point l'auteur n'ait pas précisé davantage quelle valeur il attache à la doctrine aristotélicienne [1].

A la matière dont le caractère est la potentialité *(das Wesen der Materie ist die Potentialität),* l'auteur oppose l'entéléchie qu'il appelle l'activité portant en soi son but *(Entelechie ist die ihr Ziel in sich tragende Thätigkeit).*

Dès lors, on comprend ce sous-titre de l'ouvrage: "Étude de la finalité de l'âme „. Si l'âme est définie avec l'École, l'entéléchie du corps, c'est par la définition même du mot entéléchie que se justifie une étude finaliste de l'âme.

Par finalité, dit M. Schuchter, on comprend cette propriété des organismes, grâce à laquelle, dans leur développement, ils tendent vers un certain but fondé sur l'organisation qu'ils ont à leur point de départ. *(Man versteht unter* Zielstrebigkeit *jene Eigenschaft der Organismen, gemäss welcher sie in ihrer Entwickelung einem bestimmten in der Anfangsorganisation begründeten Ziel zustreben.)*

[1] Cette négligence est d'autant plus regrettable que cette doctrine d'Aristote est fort défigurée de nos jours. On peut s'en convaincre en lisant : Franck, *Dictionnaire de Philosophie,* au mot *âme.* Le rédacteur y confond les parties potentielles de l'âme avec les genres de puissance et trouve sur ce point entre S. Thomas et Aristote un désaccord qui n'a jamais existé.

L'ouvrage ainsi caractérisé par son objet formel constitue une très bonne et très intéressante monographie de philosophie due à un philosophe catholique.

Les notions contemporaines de psychologie expérimentale concernant le vouloir, la passion, le sentiment, le sens, sont traitées par l'auteur ; mais la vie végétative est exclue. Les conclusions des dernières pages sont appropriées à ce point de vue spécial ; elles se restreignent même complètement à la vie humaine.

L'auteur montre, par la psychologie empirique, que le terme de la finalité de l'âme est la sagesse, à savoir la sagesse dans sa source qui est Dieu éternel.

Car, dit-il, c'est cette sagesse qui est le plus haut but connu empiriquement.

D'ailleurs, la psychologie n'a pas pour tâche de donner cette sagesse humaine, mais elle précise quelles en sont les conditions de développement. *(Die Genesis der sapientia humana ist ihr Gegenstand.)*

Ces conditions sont d'abord le développement végétatif, et ensuite, la vie sensitive, plus directement la vie intellectuelle.

IX. — Dr P. Jousset, médecin de l'hôpital St-Jacques, *Essai d'une doctrine spiritualiste en médecine.* Paris, Baillière et fils, 1897.

Le titre d'essai que le Dr Jousset donne à une récente brochure ne doit pas faire croire de sa part à une invention de système psychologique nouveau. Le savant praticien ne préconise pas davantage le spiritualisme officiel de l'Université française. Au contraire, au spiritualisme cartésien qui s'y enseigne il oppose la doctrine aristotélicienne, mais un aristotélianisme de vive et moderne façon, approprié au temps et au style du médecin qui écrit et à l'auditoire de conférence qui se plaît à un exposé net et accessible.

" Le corps incarne l'âme ; l'âme informe le corps. Donc, aussitôt que l'âme a saisi la cellule, la cellule première qu'on appelle ovule, l'homme existe : notre doctrine enseigne qu'il faut respecter même l'embryon. Aujourd'hui on ne respecte plus ni le fœtus ni l'enfant. „

„ L'embryon est déjà un homme. „

Par quelques exemples nets, l'auteur insiste sur la doctrine aristotélicienne de l'union substantielle, qu'il montre vérifiée pour les plantes et pour les animaux.

La triple vie végétative, animale et humaine bien observée dément le matérialisme. C'est en vain que Virchow, qui personnifie le matérialisme, cherche dans la cellule et son irritabilité l'explication suffi-

sante de toute vie supérieure. — Pareille explication nie la nature même de la cellule et lui donne des propriétés supérieures à elle-même. Une doctrine de S. Denis clôt cette partie générale. Dans l'ordre naturel, dit-il, les êtres sont échelonnés de telle sorte que l'on remonte de l'un à l'autre par une suite d'anneaux ininterrompus; ainsi ce qu'il y a de plus parfait dans l'échelon inférieur confine à ce qui est le plus imparfait dans le supérieur, et chaque être contient, outre ses attributs propres, ceux des êtres inférieurs.

C'est encore une notion philosophique qui domine la partie spéciale où l'auteur étudie la maladie. On doit, dit-il, emprunter à la philosophie générale l'idée de la maladie. La maladie est un mal. Qu'est-ce que le mal? Une négation, c'est-à-dire une absence. Par conséquent, on ne peut pas dire que la maladie soit un être. C'est donc un état. Mais un état de quoi ?... Je ne dirai pas que c'est un état du corps, nous répond-il ; d'après ce que nous avons enseigné tout à l'heure sur la nature de l'homme, il faut que la maladie soit un état de l'*être vivant*... Or, les maladies ont le caractère de l'*espèce*. Chacune a son nom, ses symptômes, son irréductibilité. Mais, conclut l'auteur, ce sont des espèces par analogie et non des espèces véritables.

Qu'il existe en médecine une école spiritualiste pour défendre la notion de l'union substantielle et pour préciser ainsi la définition de la maladie, on le comprend facilement ; mais il semble inattendu que l'auteur puisse ajouter une théorie spiritualiste de la cause de la maladie et de la thérapeutique.

Cette doctrine spiritualiste, écrit-il, repose sur la définition des quatre points qui constituent la médecine générale : l'homme, la maladie, la cause et la thérapeutique. Ceux qui défendent cette doctrine constituent une école.

Il y a cinquante ans que cette école existe; elle a eu cinquante ans de combats contre le matérialisme officiel.

X. — Paolo Ferrari, *I tre ordini della Conoscenza umana*. Genova, Fassicomo e Scotti, 1897.

A l'idéalisme opposer le réalisme, puis au positivisme la métaphysique, enfin au rationalisme la foi, voilà la tripartite division d'une étude, à la fois de controverse actuelle et historique. Ainsi l'auteur, M. Ferrari, a l'occasion de caractériser scientifiquement les trois ordres de la conscience humaine : la conscience sensible, la conscience humaine naturelle, la conscience surnaturelle. En effet, l'ordre naturel de la conscience sensible démontre le réalisme, et accuse d'erreur

l'idéalisme. La conscience humaine naturelle déjoue l'effort du positivisme, la raison pratique la métaphysique et juge des substances. La conscience, éclairée surnaturellement par la foi, est dirigée selon celle-ci par une nécessité propre, une nécessité de fait qui s'impose comme un droit et un devoir.

En manière de complément, le caractère moral de cette conscience amène deux intéressants chapitres, où l'auteur montre la morale du cœur et la morale de la fantaisie soumises à la morale chrétienne du devoir de la foi.

XI. — Gustav Wolff, *Zur Psychologie des Erkennen.* Leipzig, W. Engelmann, 1897.

Le problème de la connaissance et de la subjectivité de celle-ci a toujours grande faveur en Allemagne. Opposer la subjectivité des sciences biologiques à l'objectivité propre aux autres sciences naturelles, tel est le thème que développe M. G. Wolff. L'auteur — un médecin — met en lumière et avec rigueur ce fait de la vie si désespérant à expliquer pour les matérialistes.

Comment le biologiste peut-il affirmer objectivement que tel lion a faim, qu'il voit sa proie ? En réalité " voir, avoir faim „ sont des faits vitaux conscients qui ne peuvent s'affirmer objectivement d'autrui ; ils ne peuvent que s'inférer par analogie. La manducation peut se caractériser extérieurement, comme phénomène physique, non comme phénomène vital. On peut fixer objectivement que l'animal dévore sa proie; on peut fixer par la physique que sa rétine est impressionnée; par la physiologie, que l'estomac sécrète les sucs gastriques, mais c'est tout; on ne peut point, par la seule physique, décrire le phénomène intégral, fixer son côté formel, c'est-à-dire, que l'animal voit, qu'il a faim, qu'il se nourrit. M. Wolff en tire cette conclusion : Aucun fait biologique ne peut être décrit purement objectivement *(Kein biologischer Vorgang reinobjektiv beschrieben werden kann).*

Cette thèse servirait de base à l'animisme, car, puisque les faits biologiques s'opposent contradictoirement aux faits non vitaux, en ce que respectivement ils sont ou ne sont pas descriptibles extérieurement, c'est qu'ils constituent deux genres de faits, et ce qui rend tels les faits biologiques n'est autre chose que l'âme.

Pour l'auteur comme pour Wundt, avec lequel il offre quelque analogie, le Kantisme plus que toute autre chose a valeur prépondérante ; volontiers il prend soin de mettre sa science médicale en regard avec les psychologies et les métaphysiques du philosophe de Königsberg.

XII. — John Douglas Sterret, *The power of Thought.* New-York, Ch. Scribners, Sons. 1896.

Comme le signale J. Mark Baldwin, le livre de M. Douglas Sterret est à la fois populaire et de philosophie scientifique. Au lieu d'un lourd traité, l'auteur donne tous les développements du pouvoir de la pensée, avec ses conditions et ses inhibitions ; il en vient ainsi à mettre en lumière ce qu'est l'acte vraiment décisif, l'acte libre proprement dit. C'est ainsi qu'indépendamment d'une introduction, il instaure une division tripartite de son ouvrage : 1° L'acquisition de la connaissance et des diverses connaissances ; 2° La détermination intrinsèque ou immanente ; 3° L'action impérée ou désirée.

Plutôt qu'une étude du pouvoir cognitif de la pensée, c'est donc une étude de son pouvoir actif et impérant.

XIII. — Kallas, *System der Gedächtnisslehre.* Dorpat, Laakmann, 1897.

Il semble que ce soit d'art plutôt que de philosophie et tout au plus de philosophie de l'art que traite l'œuvre du Pasteur de Livland. Il traite il est vrai, non d'art absolu, c'est-à-dire d'art dont le terme est recherché pour lui-même parce qu'il est le beau, mais d'art utile s'il en fut, de l'art mnémonique. Tel est bien l'art utile et pratique, puisque c'est le fondement de l'art d'apprendre, que savoir est le bien de l'homme et que le couronnement vrai de la pédagogie c'est de faire retenir.

Si l'auteur s'attache moins au savoir en général qu'à son expression verbale, s'il prend pour épigraphe le dicton de Goethe : " *Im ganzen haltet euch an Worte* ", néanmoins son ouvrage, tout de mnémonique technique, aborde sans manquer les différents objets mémorables à retenir.

Pour noter les conditions du " facilement mémorable ", il prend appui dans la poésie populaire qui, évidemment, ne s'enseigne et ne vit qu'à condition d'être douée de haute valeur mnémonique et d'être facilement remémorée.

La philosophie surgit de ces faits, l'auteur le montre par des autorités en rappelant les philosophes attitrés qui, comme S. Thomas, n'ont pas dédaigné de traiter de cette science pratique. Mais ce qui est mieux, l'ouvrage rattache à la philosophie les lois dernières de la mnémonique. L'auteur traite, en psychologue, de la faculté mnémonique, et de la loi mnémonique qui associe au présent le passé pour le

faire renaître. Et c'est en métaphysicien qu'il prétend soutenir, par les faits mnémoniques, la théorie de la personnalité téléologique et, avec Teichmüller, l'opposer à l'impersonalisme des doctrines matérialistes et idéalistes.

XIV. — Goldschmidt, *Die Wahrscheinlichkeitsrechnung.* Leipzig, L. Voss, 1897.

Le calcul des probabilités est un domaine de plus en plus pratiqué; chaque jour, les assurances le mettent davantage à contribution.

Mais le livre du Dr Ludwig Goldschmidt s'élève à la philosophie de ces calculs, et critique les principes les plus généraux qui sont le fondement des applications courantes.

Comme Bertrand dont il adopte fort la méthode, l'auteur ne dédaigne pas la description vive de quelque cas individuel qui fait image et garde et surexcite l'attention trop facilement lassée en des problèmes si abstraits où le calcul a grande place.

Avec Kant, l'auteur conclut que, d'une part, l'emploi du calcul des probabilités en métaphysique commet une première erreur, lorsqu'il donne comme preuve *mathématique* ce qui n'est tout au plus qu'une illustration par des chiffres de notre ignorance dans certaines conditions. D'autre part, on cherche ainsi à rendre vraisemblable ce qui, mis le moins du monde en doute, équivaut à une négation totale. *Denn die Wirklichkeit solcher Ideen bloss wahrscheinlich machen zu wollen ist ein ungereimter Vorsatz, ebenso, als wenn man einen Satz der Geometrie bloss wahrscheinlich zu beweisen gedächte (Kritik der reinen Vernunft*, S. 602.) L'auteur méconnaît, sans doute, que ce que Kant croyait impossible a été depuis tenté avec succès ; la géométrie non-euclidienne conduit précisément à n'accorder qu'une valeur probable aux propositions de géométrie euclidienne.

Quoi qu'il en soit, pour le certain comme pour le probable, les possibilités qui n'existent que dans notre esprit ne peuvent rien pour décider de la réalité. Cette loi que l'auteur donne en conclusion, a le mérite d'insister sur l'indépendance objective des faits vis-à-vis des probabilités que nous nombrons en chiffres; mais cette indépendance n'est pas absolue, les chiffres expriment la réalité d'un élément objectif connu plus ou moins imparfaitement. Lorsque nous disons, par exemple, que deux duellistes ont chance égale, c'est leur supposer une habileté égale qui en fait n'existe pas. - L'auteur marque bien ici sa pensée, lorsqu'il déclare préférable à tout autre le duel américain, où le sort de la loterie décide seul entre les adversaires.

En effet, dans pareille loterie, la probabilité calculée est bien plus près de constituer en fait égales les deux chances que, par devers nous, nous calculons égales *a priori* sans qu'elles le soient réellement.

L'auteur note chez les duellistes la passion et l'accès de haine aveugle, qui leur fait souscrire à une rencontre inégale; dans la seule perspective de pouvoir éventuellement atteindre leur ennemi, ils ferment les yeux au danger d'être atteints presque certainement eux-mêmes, comme un prodigue ferme les yeux aux lourds engagements qu'il souscrit.

L'ouvrage se place à côté des bons ouvrages critiques sur la matière ; il est soucieux de philosophie scientifique, de logique formelle et réelle, et de métaphysique. Il dénote une étude suivie des auteurs qu'il est intéressant de suivre en tous ses détails.

En effet, comme le déclare l'auteur, en calcul des probabilités l'exposé des questions est court, mais, à raison des innombrables controverses, l'examen des théories opposées est étendu et complexe.

XV. — Victor Heyfelder, *Ueber den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz*. Berlin. R. Gaertner's Verlagsbuchhandlung, 1897.

M. Heyfelder consacre une monographie à rassembler dans les œuvres de Helmholtz les passages qui se réfèrent à l'expérience.

L'expérience est, en effet, la notion capitale de la philosophie de Helmholtz.

Entendant cette notion au sens de Kant, dont il suivait en tous points les doctrines, Helmholtz croyait confirmer par ses recherches expérimentales les vues du penseur de Königsberg et ajouter ainsi à la fois à la physiologie des organes des sens, et au problème théorique de la connaissance.

C'est au criticisme que Helmholtz emprunte ses expressions psychologiques.

Entre l'objet en soi *(Das Ding an sich)* — et ce que nous en percevons par nos sens, il y a, dit Helmholtz, indépendance. Helmholtz ne recule pas devant le subjectivisme. Selon lui, les propriétés perçues d'un objet ne lui appartiennent pas; elles nous appartiennent à nous seuls; elles ne sont que la capacité de l'objet de les exercer sur d'autres objets.

La chose en soi est inconnaissable.

Rapproché des théories de Lotze, de Descartes et de Hume, l'empirisme de Helmholtz permet de suivre par le menu la théorie idéaliste dans les principaux problèmes de la psychologie physiologique,

la connaissance empirique de l'espace (le signe local), les conclusions dites inconscientes, spécialement dans les illusions des sens, la mémoire et l'estimative.

L'auteur suit Helmholtz dans sa théorie et examine spécialement le problème des sciences rationnelles de l'abstrait et du nécessaire ainsi que des axiomes géométriques et arithmétiques.

XVI. — Dr Ad. Stöhr, *Zur Hypothese der Sehstoffe und Grundfarben.* Leipzig, Franz Deuticke, 1898.

Au point de vue chimico-physiologique, si le pourpre rétinien constitue la matière visuelle, le pourpre rétinien agit comme une plaque photographique sensible, soumise au développement dans le bain.

A ce fait l'auteur en rattache un autre, dont le caractère est tout psycho-physique, à savoir qu'il existe trois couleurs fondamentales ; selon l'auteur, ces couleurs ne seraient autres que le pourpre rétinien auquel il faudrait adjoindre de part et d'autre dans le cercle des couleurs le jaune et le bleu. — Cette théorie très séduisante semble confirmée par l'expérience ; en ce moment, l'industrie inaugure un mode de reproduction polychromée où toutes les nombreuses couleurs sont obtenues par les trois seules couleurs fondamentales.

XVII. — Pitres et Régis, *Séméiologie des obsessions et des idées fixes.* Bordeaux, G. Gounouilhou, 1897.

MM. Pitres et Régis envisagent au point de vue médical les obsessions et idées fixes en tant qu'elles constituent un état morbide.

A ce point de vue, ils ont eu à se demander quelle est l'origine et quel est le fondement conscient de cet état morbide ; est-ce l'appétition, l'émotion, la passion ou bien est-ce l'acte de connaissance sensible ou intellectuelle, l'image ou l'idée ? Les auteurs de cette monographie discutent les deux solutions et, avec le Dr Morel, un des initiateurs de la matière, ils se prononcent pour la première solution.

D'accord avec ce principe, ils distinguent les états morbides : 1° d'émotion sans objet précis, ni idée ou images fixes (panophobique) ; 2° anxiété fixée à objet unique et constante (monophobique) ; 3° anxiété avec objet déterminé et idée fixe (monoidéique).

XVIII. — Dr L. Schutz, *Der Hypnotismus.* Fulda, Actiendruckerei, 1897.

De charlatanesque dans sa littérature initiale, l'hypnose ou le magnétisme animal devient de plus en plus question classique. Après

un exposé d'ailleurs objectif et impartial mais surtout très méthodique, M. Schütz, l'auteur d'un livre récent, conclut en pratique, et moins au point de vue psychologique qu'au nom de l'éthique. Plutôt adversaire de l'emploi de l'hypnotisme, il met en garde contre les dangers naturels qui y sont à craindre, pour le corps et pour l'âme. Moins soucieux d'innover que de réunir et de coordonner les conclusions des travaux célèbres, le Dr Schütz exprime sa pensée sur ce point par deux textes. L'un, de l'abbé Méric, résume bien les dangers physiques : " Quoique le magnétisme soit un des moyens curatifs les plus précieux contre l'hystérie, il en est aussi un des facteurs les plus énergiques. „ L'autre texte plus net encore est de Wundt, et met en lumière tous les dangers de l'âme. " L'hypnotisme, dit Wundt, à raison de la dépendance où il place vis-à-vis du magnétiseur, est un esclavage à temps. „

XIX. — Dr E. Mason, *Telepathy and the subliminal self.* New-York. H. Holt a. Co, 1897.

La philosophie des spirites est laissée en dehors de la philosophie officielle. On ne traite guère que dans les ouvrages des initiés spéciaux, leur psychologie théorique et expérimentale, leur étrange philosophie naturelle, leur métaphysique, et ce qu'ils appellent leur religion athée. — Si la vogue de ces prétendues doctrines philosophiques est persistante, la netteté ne les caractérise guère . c'est pourquoi il ne sera sans doute pas sans intérêt d'en trouver, dans le livre-plaidoyer d'un fellow de l'Académie de médecine de New-York, un exposé net en cinq propositions. Trois se rapportent à la télépathie des purs esprits ; les deux autres à l'automatisme. Généralisant, semble-t-il sans mesure, le sens du mot " télépathie „, l'auteur appelle de ce nom, non seulement la perception à distance, mais 1° l'acte conscient immédiatement perçu d'âme à âme sans aucun moyen d'expression ordinaire ; 2° la sensation sans organe ; 3° l'âme absolument séparée du corps non pas seulement percevant à distance, mais agissant à distance.

1° It has been demonstrated by experiments after experiments carefully made by competent persons that sensations, ideas, information and mental pictures, can be transformed from one mind tho other without the aid of speech, sight, hearing, touch or any of the ordinary methods of communicating such informations or impressions.

2° Mind under some circonstance sees without the use of the physical organ of sight.

3° Mind can act at a distance from and independent of the physical body and the organs through which it usually manifest itself.

L'automatisme semble être l'opposé de cette télépathie. En effet, la télépathie c'est l'âme connaissant même sensiblement sans le corps, et agissant de même sans le corps, et sans les conditions corporelles ; au contraire, l'automatisme serait une activité corporelle incomparablement supérieure au corps, et qui cependant est le fait du corps sans l'activité consciente connaissante [1]). Cet automatisme est de deux ordres : il est ou bien activité musculaire, ou bien impression des organes des sens.

Automatisme musculaire sera, par exemple, la main qui écrit, dessine ou peint ce dont l'écrivain n'a ni conscience, ni capacité, ni volonté. Automatistes en ce sens seront les héros de religion, Moïse et Jeanne d'Arc, et tous les fondateurs de religion qui perçoivent des impressions sensibles, entendent des voix, aperçoivent des visions. Ces faits, qui ne relèvent que de leur propre âme, semblent émaner d'un être étranger parce qu'ils sont dus à une activité sublime de leur âme qui est supérieure à son ordinaire activité consciente.

La démonstration de cet automatisme est prétendument fournie, tout au moins pour l'automatisme musculaire, par les expériences où le sujet écrit inconsciemment, soit directement soit par planchette, des choses qui dépassent son savoir ou ses capacités, et qui contrastent avec son état conscient d'inattention, d'inaperception et de passivité.

Plus typiques encore sont les exemples de peinture et de dessin ainsi tracés par automatisme. — On connaît les paysages d'un monde fantastique qu'a tracés Francisque Sarcey, le critique français bien connu.

Pour notre part, nous croyons que si cette psychologie et la théorie de l'autorévélation subjective qui en est le but athée, peuvent être combattues pratiquement, c'est tout d'abord par une étude exacte tant de psychologie naturelle que des sciences naturelles, physique, mécanique et chimie.

[1]) Still another class of unusual mental phenomena found in this outlying field of psychology is that known under the general name of automatism; and by this is meant something more than the " unconscious cerebration „ and " unconscious muscular action „ of the physiologists, and something quite different from that.

There is, first, the class of motor automatisms, including planchette-writing and other methods of automatic-writing, drawing painting...

Secondly, there are the sensory automatisms; or such as are manifested by impressions made upon the senses and which are reckoned as hallucinations.

En effet, que des physiciens comme Crookes, des médecins comme Mason, et bien d'autres tout instruits de sciences exactes et naturelles, adhèrent à ce spiritisme, cela prouve combien leur est nécessaire une cosmologie plus complète et plus scientifique. Une telle philosophie les garderait des aberrations spirites par lesquelles ils méconnaissent les propriétés les plus essentielles de la nature psychologique et matérielle.

XX. — Lange Helene, *Intellektuelle Grenzlinien zwischen Mann und Frau.* Frauenwahlrecht, Berlin, W. Moeser.

Le professeur Erdmann de Halle est peu soucieux de reconnaître la valeur intellectuelle du genre féminin. Mme Hélène Lange, rédactrice d'une revue féministe, entreprend de répondre à l'accusateur. Elle se sert pour cela des résultats de psychologie expérimentale où Jastrow répertoriait et classait de grandes quantités de noms qui sont venus au hasard sous la plume de séries d'hommes et de femmes. — Sans prétendre en rien inférer de ces travaux la constitution intellectuelle selon les sexes, et admettant seulement que les mots venus le plus souvent à la pensée reflètent chez la femme l'objet de ses occupations habituelles, l'auteur conclut que l'expérience ne manifeste pas la prétendue infériorité intellectuelle dont serait frappé le sexe féminin. De là à une revendication de participer au droit de vote, il n'y a pas loin. L'auteur fait de cet objet une étude.

XXI. — Dr Julius Duboc, *Das Ich und die Uebrigen.* Leipzig, Wigand, 1897.

C'est encore un féministe et, de plus, un progressiste déterministe [1]), qui vient à son tour discuter un ouvrage récemment remis en honneur après un demi-siècle d'oubli : (Max Stirner : *Der Einzige und sein Eigenthum*, Leipzig, Otto Wigand, 1897).

" J'aime les hommes, dit Stirner, mais je les aime avec la conscience de l'égoïsme. Je les aime, parce que les aimer me rend heureux : j'aime parce que l'amour m'est naturel, parce que cela me plaît ". — En notre temps d'altruisme, l'auteur se met fort en peine de suivre par le menu cette adaptation de l'égoïsme devenant altruisme, et cette transformation paradoxale de l'égoïsme triomphant par l'altruisme.

1) " *Vom Ich zum Du* ". *Fünfzig Jahre Frauenfrage, in Deutschland, von* Julius Duboc, Leipzig, Wigand.

XXII. — E. E. Brown, *University of California studies. Notes on children's drawings*. Berkeley, published by the University, 1897.

Les observations sur la psychologie des enfants sont souvent notées par l'observateur avec des nuances qui n'existent qu'en lui-même. Les Américains, qui tiennent la psychologie expérimentale en haute estime, recherchent les moyens objectifs d'enquête. La pédagogie ne peut trouver de monuments plus charmants ni plus indépendants de l'observateur que les dessins enfantins que M. Elmer E. Brown a eu l'idée de reproduire en fac-simile. On dit : *viva vox docet*. En attendant qu'on ait phonographié les premiers dires caractéristiques des enfants, rien d'eux ne reste vivant comme les images qu'ils nous dessinent.

Parmi les illustrateurs du livre, le benjamin a l'âge respectable de 27 mois, le doyen compte 49 mois. Le texte, outre une bibliographie relativement nombreuse déjà d'ouvrages analogues, comporte un intéressant bordereau d'enquête sur les premiers éveils de sens du dessin chez les enfants, les circonstances des premiers essais, l'imitation d'autrui, l'objet physique, le mobile moral, subjectif, la beauté, le symbolisme.

Le recueil est destiné à l'œuvre du *Graduate Seminary at the University of California*.

XXIII et XXIV. — Dietrich Tiedemann's *Beobachtungen über die Entwickelung der Seelenfähigkeiten bei Kindern* (Altenburg, O. Bonde, 1897), et Berthold Sigismund's *Kind und Welt* (Braunschweig, F. Vieweg u. Sohn, 1897).

Les premières observations systématiques de psychologie enfantine datent de Tiedemann, mort il y a un siècle. Elles sont rééditées aujourd'hui avec une préface historique. Chr. Ufer, en publiant ces notes ainsi que les notes de Sigismund qui datent de 1855, a eu en vue le soin pieux de mettre en honneur dans sa patrie une gloire que l'étranger appréciait sans doute mieux que l'Allemagne. — Le mérite de ces fascicules est, sans conteste, bien plus dans l'observation objective des faits que dans les doctrines psychologiques auxquelles prétendaient les auteurs.

A ce point de vue encore, le mérite des deux auteurs est différent. Sigismund, qui semble d'ailleurs avoir ignoré son prédécesseur, est à la fois médecin praticien et soucieux de pédagogie pratique et de philosophie. Tiedemann, au contraire, est plus près de l'observation

par attrait pour la psychologie empiriste qu'il enseignait à l'Université de Marburg.

XXV. — Pietro Romano, *Le Aspirazioni del secolo che muore e la Pedagogia*. Asti, Tip. G. Brignolo, 1897.

En Italie, Ferri et Lombroso ; en Allemagne, Kant ; en Amérique, le Congrès de Chicago ; en France, les romanciers philosophiques, les revuistes philosophiques comme Fouillée, Ribot, et surtout Brunetière : tels sont les grands témoins que M. P. Romano invoque pour esquisser le monument des aspirations du siècle présentement mourant. — Si les idéalistes divinisent l'homme, si les positivistes évolutionnistes le dégradent, les uns et les autres laissent inassouvis nos besoins.

La science positive exacte a fait des progrès immenses ; mais, comment cette science, qui refuse de dire la finalité et l'origine humaines, peut-elle jamais devenir éducatrice ? C'est là un premier besoin non satisfait.

Un second besoin, aussi inassouvi, c'est le besoin de félicité : pris isolément, c'est le besoin d'élévation individuelle, — et, dans la société, c'est la question sociale.

Enfin, un troisième besoin, c'est le besoin de religion ou plutôt de religiosité, de foi dans un au-delà, vague, et sentimental, — religion athée sans objet réel, mais suffisante pour sauver de la crise de morale. Il faut, en effet, jeter un peu de mystérieux attrait aux préceptes de morale laïque ; ils sont décidément trop peu imposants ; et, à raison de leur trop vulgaire mine, on doit les parer d'un peu de décor, les revêtir de rêve et de prestige, comme maintenant on veut de la musique et des orgues rehaussant les mariages civils, et la liturgie laïque.

XXVI. — Pietro Romano, *L'origine delle idee e delle conoscenze secondo A. Conti e l'educazione intellettuale*. Asti, Tip. G. Brignolo, 1897.

Dans cet autre ouvrage, c'est encore au point de vue de l'éducation intellectuelle que se place l'idéaliste directeur de la *Rivista pedagogica italiana*.

Sauf à la perfectionner ensuite par la critique et la réflexion, c'est par une triple affirmation spontanée et primitive, qu'il formule le fondement de toute éducation intellective, l'affirmation du moi, l'affirmation de l'univers et l'affirmation de l'absolu.

XXVII. — John Beattie Crozier, *History of Intellectual Development.* London, Longmans, Green and C°, 1897.

M. J. Crozier veut embrasser dans un travail considérable l'étude de l'évolution du développement intellectuel : il prétend édifier une œuvre détaillée, ayant même thème que les synthèses générales, tentées successivement par Hegel, au début de ce siècle, puis par Brucke et Comte, et auxquelles a succédé le vaste ouvrage d'Herbert Spencer. — Le premier volume seul a paru ; il compte 538 pages et ne va pas au delà de la chute de l'École d'Athènes sous Justinien. — La moitié du volume est consacrée à ce que l'auteur appelle l'évolution du christianisme. Ajoutez à cela que le cinquième est consacré au judaïsme et que les deux autres parties, Grèce et Inde, sont consacrées à la théogonie ou plutôt théosophie, vous aurez une idée de l'importance prépondérante et presque exclusive que l'auteur attache à la religion dans le développement intellectuel.

XXVIII. — Félix Laudowicz, *Wesen und Ursprung der Lehre von der Präexistenz der Seele, und von der Seelenwanderung in der griechischen Philosophie.* Berlin, Selbstverlag der Verfossers.

Après l'ouvrage capital de Zeller *(Die Philosophie der Griechen)* et l'ouvrage monographique de Bruck *(Die Lehre der Präexistenz der Seelen)*, l'auteur, étudiant dans la philosophie grecque la cause originale et finale de l'âme, s'attache tout d'abord à distinguer plus nettement la terminologie de la question.

Non seulement on confond avec la métempsycose *(Seelenwanderung)* la préexistence, mais encore omet-on de sous-distinguer d'une part entre préexistence idéale, c'est-à-dire en dehors de tout corps, et d'autre part préexistence réelle en un corps autre que le corps actuellement animé. — Cette terminologie soigneuse permet à l'auteur de spécifier ensuite les théories personnelles aux divers penseurs grecs et de déterminer la doctrine propre à chacun de ces philosophes, les traits communs, qui font une école et qui forcent à conclure que la doctrine métempsycosique est, en Grèce, d'importation indoue.

XXIX. — Dr Theodor Simon, *Die Psychologie des Apostels Paulus.* Goettingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1897.

L'œuvre de M. Simon témoigne de convictions protestantes et exclut sans réserve des œuvres de saint Paul, l'épître aux Hébreux.

Mais le point de vue prédominant dans cette étude est la psychologie naturelle, comme il fallait d'ailleurs s'y attendre de la part de cet auteur à raison de ses ouvrages antérieurs [1]). Dans un précédent ouvrage, c'était à un point de vue chrétien que l'auteur avait traité un philosophe, Schopenhauer. Inversement cette fois, c'est traiter au point de vue psychologique un auteur sacré, saint Paul. Mais pour le Dr Simon, le point de vue psychologique n'exclut pas la surnature de l'âme, pas plus que la psychologie de la vie végétative et connaissante.

La plus grande moitié de l'étude est consacrée à la psychologie de l'état surnaturel, le péché et la grâce *(merkwürdige Zustände)*.

Dans la première partie, surtout intéressante, l'auteur fixe dans le lexique de saint Paul le sens des expressions, qui signifient forme et matière du corps (vie végétative), d'autre part de celles qui désignent la vie cognitive humaine substantiellement considérée dans l'unité individuelle, l'âme, l'esprit dirigeant la vie inférieure et exerçant des activités supérieures surnaturelles. Tout en étant original, l'ouvrage peut se comparer au *de notionibus psychologicis paulinis* de Krumm, mais s'en écarte notamment pour ce qui concerne le sens à attribuer au mot καρδία. Au lieu de n'y reconnaître que l'organe du πνέυμα, l'auteur y voit la vie cognitive incarnée dans le tout animé.

Les rapports du πνέυμα et du ψυχη sont également examinés et intéressants.

A. Thiéry.

[1]) *Arthur Schopenhauer nach seinem Charakter und seiner Stellung zum Christenthum. — Darstellung der Seinslehre Lotzes in ihrem Verhältniss zu Herbart's " Leib und Seele „ bei Fechner und Lotze.*

Comptes-rendus.

De habitibus doctrina S^ti Thomæ Aquinatis in I-II. qq. XLIX-LXX Summæ Theologicæ, lectionibus proposita a Francisco Card. Satolli. — VII-253 pp. — Romae, ex typ. S. C. de prop. Fide.

Revenir aux enseignements de l'Ange de l'École, afin de trouver dans ses doctrines lumineuses et profondes les germes d'un renouveau fécond de philosophie chrétienne, c'est la voie que traçait aux savants catholiques, à l'aurore même de son pontificat, l'auguste auteur de l'Encyclique *Æterni Patris*. Et ces enseignements, disait le Saint-Père, il les fallait aller puiser, non pas, selon le mot qu'il employait, à des sources éloignées et plus ou moins mélangées d'eaux étrangères, mais dans les ouvrages mêmes du maître ou, du moins, dans ses commentateurs les plus directs.

Depuis, l'initiative de Léon XIII a porté ses fruits, et au désir du Saint-Père a répondu par tout le monde catholique un puissant mouvement de restauration thomiste.

Nous disons de restauration *thomiste*. La scolastique, en effet, n'était point morte ; on la cultivait toujours, au moins dans les écoles ecclésiastiques. Le mouvement nouveau en a étendu l'influence, mais sa caractéristique la plus essentielle, c'est qu'il l'a ramenée à sa pureté première. La scolastique qui régnait il y a vingt ans s'inspirait surtout des docteurs de la Renaissance, des Suarez et des Vasquez; elle se mélangeait parfois de cartésianisme et d'atomisme même; thomiste, elle ne l'était plus guère.

Aujourd'hui, tout cela est changé.

Une nombreuse école de philosophes et de théologiens, s'est donné la mission de ressusciter l'étude des doctrines thomistes puisées à leur source originale. Celui qui était alors le professeur Satolli, à l'Apollinaire, a été dès le début, à la suite de son maître, le cardinal Joseph Pecci, au nombre des hommes marquants du mouvement. Il est un des membres organisateurs de l'Académie que Léon XIII fonda à Rome, en 1880, pour l'étude des enseignements de saint Thomas. En 1881, lorsque paraît le premier fascicule

d'un périodique, *L'Accademia romana di S. Tommaso d'Aquino*, destiné à livrer à la publicité les principaux travaux des académiciens, c'est lui qui dans l'article-programme écrit : *Vogliamo essere tomisti in San Tommaso e con lui;* nous voulons être thomistes en saint Thomas et selon lui seul, sans nous inspirer des écoles plus ou moins dégénérées. Dans un bref adressé aux préfets de l'Académie, Leurs Éminences Pecci et Zigliara, Sa Sainteté annonçait son intention de faire publier une édition nouvelle des œuvres du Docteur Angélique, augmentées des commentaires de ses deux meilleurs interprètes, le cardinal Cajétan et Sylvestre de Ferrare. C'est dans leurs œuvres, ajoutait-Elle, que se retrouve le plus pur esprit du maître : *per quas, tanquam per uberes rivulos, doctrina decurrit.* C'était préciser la pensée déjà émise dans l'Encyclique *Æterni Patris*, en indiquant quelles étaient ces " sources pures „ où se devait puiser la doctrine thomiste. S. E. F. Satolli compte parmi les plus fidèles disciples de Cajétan. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir les études particulièrement nombreuses dont lui est redevable l'*Accademia romana di San Tommaso.*

Non seulement il se réclame des doctrines du grand commentateur, mais il a cru, non sans raison, que, pour être vraiment thomiste, il n'y a pas de meilleure voie à suivre que celle que suivait le cardinal de Gaëte. Commenter fidèlement le texte même du Docteur Angélique, c'est la méthode qui commence à prévaloir un peu partout dans les écoles; méthode traditionnelle d'ailleurs, et pour ainsi dire constante dans l'histoire de la scolastique. Car depuis Pierre Lombard, le Maître des Sentences, que saint Thomas lui-même commenta, les maîtres de l'École, l'un après l'autre, ont cru qu'il n'était pas de façon plus féconde de travailler, en matière de philosophie et de théologie surtout, que de reprendre, en les élargissant ou en les précisant par des réflexions personnelles, les leçons de prédécesseurs tels que nous en avons nommé. C'est cette méthode que suit encore à l'Université grégorienne le R. P. Billot et qu'adopte, pour une partie notable de son enseignement, l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain. S. E. F. Satolli a toujours tenu à honneur de l'employer et ses ouvrages en témoignent. *In Summam Theologicam Divi Thomae Aquinatis*, est le titre de trois traités successifs où se trouvent, lumineusement commentées, les questions I à XIII, puis XIV à XXVI de la *Pars I*ª, ainsi que les questions I à XXVI de la *Pars III*ª.

L'ouvrage dont nous rendons compte s'inspire des mêmes tendances.

" Prout vires suppetant, dit l'auteur dans son introduction, toto animo contendam singulis divi Thomæ sententiis hærere, illasque in faciliorem notitiam ducere : et in id ipsa Cajetani commentaria perpetuam opem præstabunt. „ Un exposé fidèle des doctrines contenues dans les questions XLIX à LXX de la Iª IIªᵉ, tel est le but net de l'ouvrage.

Or, il se fait que cette étude sur les " habitudes „ constitue un traité complet des bases de la morale. Les bases de la morale, c'est un des grands problèmes qui se posent devant la philosophie contemporaine, et elle ne semble point sur le point de le résoudre de sitôt.

Comment l'homme peut-il être moral; quels sont les principes d'où résulte la moralité des actions humaines ? En d'autres mots, qu'est-ce que la vertu ? C'est, répond saint Thomas, une habitude de l'homme à agir de certaine façon. Il s'agit donc tout d'abord, si l'on en veut comprendre la nature, d'approfondir quelque peu la notion ontologique de l'habitude. C'est l'objet des chapitres I à VI de l'ouvrage.

L'habitude est une qualité, une manière d'être, caractérisée en ce qu'elle a pour sujet la nature de l'être, c'est-à-dire son essence même en tant que celle-ci est soumise à une loi de finalité — et son rôle précisément est d'engendrer dans ce sujet une disposition spéciale en vertu de laquelle il se trouve plus ou moins bien correspondre à sa fin. L'habitude aura donc surtout sa raison d'être dans un sujet dont la fin doit être obtenue par l'intermédiaire d'actes vis-à-vis desquels le sujet, comme tel, se trouve être seulement en puissance; il faudra encore que ces actes soient tels que le sujet ne soit pas nécessairement actué par l'un d'entre eux ni à un degré déterminé, et il faudra aussi que le sujet puisse se trouver plus ou moins disposé à ces actes. De tout quoi l'on déduit, que le sujet le plus apte à contracter des habitudes, c'est la nature humaine dans ses facultés intelligentes et libres. A ces notions que nous ne faisons qu'effleurer, se rattachent une foule de questions sur lesquelles l'ouvrage de S. E. F. Satolli ouvre des aperçus profonds.

Vient ensuite l'étude de l'origine des habitudes, des processus de croissance et de diminution auxquels elles peuvent se trouver soumises et de leur distinction entre elles. A ce propos surgissent quelques controverses célèbres, que l'éminent auteur met en vive lumière. Les premiers principes des sciences sont l'objet d'une connaissance facile et prompte, à laquelle doit répondre une habitude. Cette habitude est-elle l'œuvre de la nature ? C'est la question des idées innées. La solution en est simple. La nature comme telle n'a aucune connaissance sinon en pure puissance ; une connaissance

habituelle ou actuelle ne peut donc qu'être acquise ; elle peut pourtant s'acquérir par le jeu naturel et spontané des facultés : c'est le cas pour la connaissance des premiers principes et ainsi elle a pu paraître innée.

Signalons encore le problème du mode de croissance et de diminution des habitudes. L'habitude est susceptible de degrés. D'après certains docteurs, entre autres Suarez, ce fait s'expliquerait par l'addition de formes partielles venant successivement perfectionner le sujet. A cette doctrine quelque peu artificielle, S. E. F. Satolli oppose avec Cajétan la doctrine du Docteur Angélique plus conforme à la véritable notion de la forme, et selon laquelle la croissance de l'habitude trouve son explication en ce que le sujet se trouve participer de manière plus parfaite à une même forme.

Après ces notions sur l'habitude en général, S. E. F. Satolli passe à l'étude de la vertu, de son essence et de sa définition ; elle n'est autre chose qu'une habitude disposant l'homme à poser des actes conformes à sa fin morale, des actes moralement bons. On connaît la définition célèbre qu'en a donnée saint Augustin, et que le Cardinal approfondit soigneusement. Vient ensuite l'examen du sujet des habitudes vertueuses et de leurs distinctions, de leur origine et de leurs propriétés. A ces questions se rattachent des problèmes théologiques du plus haut intérêt que le cadre restreint de cette Revue ne nous permet malheureusement pas d'approfondir. Elles font l'objet des chapitres VII à XXII.

Mais il ne suffit pas de nous pénétrer de la sagesse des anciens; cette sagesse, il nous faut encore la diffuser parmi ceux de nos contemporains qui souffrent de l'avoir oubliée. L'ouvrage de Mgr Satolli se termine par une étude sur le plus récent et l'un des plus remarquables systèmes de morale qu'ait produits la philosophie contemporaine. Déjà au cours du chapitre II, il avait dit un mot de la théorie générale de l'évolution. Le chapitre XXIII est consacré à l'examen de la morale évolutionniste de M. Spencer. Spencer a bien vu que la moralité reposait sur les habitudes de l'homme, mais il n'en a saisi ni la nature véritable ni le rôle essentiel que joue dans leur formation la libre volonté. La théorie de l'évolution ne soutient pas un examen approfondi.

Quant à ramener la moralité de la conduite humaine à la satisfaction qu'elle procure, c'est partir d'une observation de surface, et prendre l'accidentel pour l'essentiel. Spencer a pourtant compris que, pour être morale et procurer la satisfaction désirée, la conduite humaine doit se conformer à une loi universelle. Mais il s'est

trompé en croyant que cette loi fût une pour tout l'ensemble des êtres, ne différant pour chacun d'entre eux que par les complexités toujours plus grandes amenées par l'évolution. L'être intelligent qui saisit la loi s'y conforme de tout autre façon que l'être inintelligent pour lequel elle ne se traduit que par le plaisir que procure sa réalisation. Ce n'est que pour le premier qu'existe la moralité véritable; l'égoïsme auquel s'arrête Spencer n'en est pas le dernier mot; si elle s'élève plus haut jusqu'aux sublimes hauteurs du sacrifice et de la sainteté, c'est qu'en dernière analyse sa fin n'est pas l'homme, mais Dieu.

Tel est, brièvement résumé, le récent traité de S. E. F. Satolli. L'œuvre de restauration thomiste y trouvera une contribution du plus haut intérêt. D. M.

Précis d'histoire de la philosophie, par A. Penjon, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Lille. Paris, Delaplane.

C'est un sommaire d'histoire de philosophie écrit en une langue claire et vivante. L'auteur trouve des expressions heureuses; il parle des " petits socratiques „ (p. 111), des " petits cartésiens „ (p. 264); les idées fondamentales sont mises en relief et dépouillées des surcharges inutiles. A l'endroit de la philosophie médiévale, M. Penjon professe plusieurs de ces vieux préjugés accrédités depuis la Renaissance. Il semble croire à l' " entr'acte médiéval „ (p. 165) ; il réduit la philosophie de la première période à " de simples exercices de logique, à l'étude de formes vides de la pensée „ (p. 174) ; il exagère l'importance de la querelle des universaux (p. 179).

Contrairement à toutes les idées reçues, il écrit sur le XIIIe siècle : " En vérité, le XIIIe siècle, où se fonde cette sorte de vicariat d'Aristote, s'il est le siècle des plus grands travaux scolastiques, est moins vivant cependant et moins fécond en pensées que le siècle précédent, qui a enfanté avec l'art gothique nos plus belles cathédrales, et où l'on cherchait, à ses risques et périls, et jusqu'aux confins du panthéisme, les moyens d'accorder la raison et la foi. On va s'efforcer d'accorder la raison avec l'enseignement d'Aristote. L'Église y gagnera sans doute plus de tranquillité ; la philosophie proprement dite en souffrira „ (p. 190).

En vrai français, M. Penjon est avant tout l'admirateur de Descartes. Signalons la distinction qu'il propose entre la lettre et l'esprit du système de Descartes : elle ne manque pas d'intérêt dans l'his-

toire du Cartésianisme. " La lettre, c'est-à-dire ce qu'il (Descartes) enseigne expressément, reste au fond surannée et quelquefois même scolastique dans la forme. On le voit surtout dans les *Principes* où il exposait synthétiquement un système achevé. Mais l'esprit est vraiment l'esprit nouveau. C'est l'esprit de libre recherche qui fait la raison individuelle juge du vrai et du faux, avec, en outre, un immense progrès, qu'il faut comprendre, aussi bien sur les anciens eux-mêmes que sur les chercheurs du moyen âge ou de la Renaissance, qui se lançaient à peu près à l'aventure „ (p. 259).

Mais les préférences doctrinales de M. Penjon vont surtout au Kantisme. Lui-même souscrit à un néo-criticisme typique, où l'idéalisme de Kant, le panthéisme post-kantien sont étrangement mariés à un fond d'idées cartésiennes : " S'il avait fait de l'*idée* une étude plus attentive, il aurait vu que le fait élémentaire de juger implique l'affirmation de son objet, la croyance sous certaines lois à l'existence de l'objet, et il n'aurait pas proposé sa doctrine arbitraire des catégories, dont toute la fonction est de lier mécaniquement en nous la diversité des données, de rendre l'expérience en nous possible, sans aucune relation à des objets proprement dits.... Il n'aurait pas supposé des *noumènes* en nombre indéterminé dont l'action mystérieuse produit en nous les impressions qui constituent la diversité donnée, alors que, par définition, des noumènes ne devraient avoir avec les phénomènes aucun rapport, et il aurait compris qu'il n'y a qu'un noumène véritable, la *substance*, conçue comme n'ayant aucune relation d'aucune sorte avec le monde phénoménal, le monde du changement, mais conçue de telle sorte, en même temps que sa notion répond à la loi suprême de la pensée, le principe d'identité, et éclaire tout le reste... Par suite, la philosophie critique, c'est-à-dire la seule philosophie capable de donner la certitude parfaite, aurait été fondée, et avec elle la morale. Car la morale repose, non pas sur un impératif catégorique purement formel dont Kant lui-même ne s'expliquait pas qu'il pût avoir sur la volonté une influence quelconque, mais sur la vue claire et le sentiment que ce monde de phénomènes dont nous faisons partie n'est pas l'être véritable, et que c'est par une illusion que nous croyons être des substances individuelles que nous nous attribuons une réalité d'une valeur absolue, d'où naît l'égoïsme avec ses suites naturelles. Nous savons alors et nous sentons que notre être *propre est en Dieu*, et que notre devoir dans ce monde est de nous rapprocher le plus possible, comme Platon l'avait entrevu, de la perfection par l'oubli de nous-même et de la charité „ (p. 362).

M. D. W.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

ZUCCANTE, Dott. Giuseppe. — La Dottrina della coscienza morale nello Spencer. (Lonigo, 1896.)

ZUCCANTE, Dott. Giuseppe. — Condotta buona e condotta cattiva secondo lo Spencer. (Roma, 1896.)

ZUCCANTE, Dott. Giuseppe. — L'Aspetto biologico della condotta secondo lo Spencer. (Roma, 1896.)

ZUCCANTE, Dott. Giuseppe. — Intorno alle origine della Morale utilitaria dello Stuart Mill.

OWSEPIAN, Dr G. — Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus nach ihren Quellen geprüft und dargestellt. (Leipzig, 1897.)

VAILATI, Dott. Giovanni. — Il metodo deduttivo come strumento di ricerca. (Torino, 1898.)

BRÖMSE, Heinrich. — Das metaphysische Kausalproblem bei Leibniz. (Rostock, 1897.)

WRESCHNER, Dr Arthur. — Methodologische Beiträge zu psychophysischen Messungen. (Aus experimenteller Grundlage). (Leipzig, 1898).

LIPPS, Theodor. — Raumaesthetik und geometrisch-optische Täuschungen. (Leipzig, 1897.)

LORENZ, Theodor, Dr. — Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauer's. (Leipzig, 1897.)

DE BROGLIE, abbé. — Religion et Critique. Œuvre posthume recueillie par l'abbé C. Piat. (Paris, 1897.)

CAPELLA, Emmanuel,-Joseph,-Martins. — De Sapientia. (Porto, 1898.)

BILLIA, Prof. L. Michelangelo. — L'unita dello Scibile e la Filosofia della Morale. (Torino, 1896.)

DUBOC, Dr Julius. — Das Ich und die Uebrigen. Ein Beitrag zur Philosophie des Fortschritts. (Leipzig, 1897.)

DE MOLINARI, G. — Grandeur et Décadence de la Guerre. (Paris, 1898.)

LEHMANN, H. Otto. — Die Systematik der Wissenschaften und die Stellung der Jurisprudenz. (Marburg, 1897.)

STÖCKL, Dr Albert. — Domkapitular und Lycealprofessor in Eichstätt. Eine Lebensskizze verfasst von einem seiner Schüler. (Mainz, 1896.)

ROUAIX, Paul. — Dictionnaire des Idées suggérées par les Mots. (Paris, 1898.)

STERN, Dr Paul. — Einfühlung und Association in neuerer Aesthetik. Ein Beitrag zur psychologischen Analyse der aesthetischen Anschauung. (Hamburg et Leipzig, 1898.)

HARRENT, Albert. Les écoles d'Antioche. Essai sur le savoir et l'enseignement en Orient au IVe siècle. (Paris, 1898.)

WEHOFER, Dr P. Thomas M. — Die geistige Bewegung im Anschluss an die Thomas-Encyclica Leo XIII. vom 4. August 1879. (Wien, 1897.)

HEINZE, Dr Max. — Friedrich Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie. Dritter Theil : Die Neuzeit. — Zweiter Band : Nachkantische Systeme und Philosophie der Gegenwart. (Berlin, 1897.)

SCHUCHTER, Josef. — Empirische Psychologie vom Standpunkte seelischer Zielstrebigkeit ausbearbeitet. (Brixen, 1897.)

BOITEUX, Jules. — Lettres à un Matérialiste sur la pluralité des mondes habités et les questions qui s'y rattachent. (Paris, 1898.)

SEILLIÈRE, Ernest. — Études sur Ferdinand Lassalle, fondateur du parti socialiste allemand. (Paris, 1897.)

SESTILI, Joachim. — De Sylvestris. Commentaria in libros quatuor contra Gentiles S. Thomæ de Aquino. (Romæ, 1898.)

SALIS SEEWIS, P. Francesco. — La vera Dottrina di S. Agostino, di S. Tommaso e del P. Suarez contro la Generazione spontanea primitiva (Roma, 1897.)

DIPPEL, Dr Joseph. — Der neuere Spiritismus in seinem Wesen dargelegt und nach seinem Werte geprüft. (München, 1897.)

MC CABE, Joseph. — Modern Rationalism, being a Sketch of the Progress of the rationalistic spirit in the nineteenth century. (London, 1897.)

STEIN, Ludwig. — Wesen und Aufgabe der Sociologie. Eine Kritik der organischen Methode in der Sociologie. (Berlin, 1898.)

ELEUTHEROPULOS, Dr Abr. — Das Recht des Stärkeren. Die Rechtlichkeit oder ein politisch-rechtlicher Traktat. (Zürich, 1897.)

NAGY, Dr Albino. — Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. (Münster, 1897.)

HOLMAN, H. — M. A. Camb. and M. C. W. Irvine, M. A. Camb. Questions on Logic : A Companion to Welton's Manual of Logic. (London, 1897.)

VALBUENA, F. — Cubrio el Diluvio toda la Tierra ? Cartas al Padre Axintero. (Toledo, 1897.)

KILLING, Wilhelm. — Karl Weierstrass. (Münsteri, W. 1897.)

GRAFÉ, A. — Sur un cas à rattacher à ceux d'audition colorée. (Paris, 1898.)

GRAFÉ, A. — Note sur un nouveau cas d'audition colorée. (Paris, 1897.)

TARANTINO, Giuseppe. — Saggio sulla volonta. (Napoli, 1897.)

STREAMER-VOLNEY. — Voices of Doubt and Trust. (New-York, 1897.)

STÖHR, Dr Adolf. — Zur Hypothese der Sehstoffe und Grundfarben. (Leipzig u. Wien, 1898.)

STÖHR, Dr Adolf. — Zur Erklärung der Zöllner'schen Pseudoskopie und verwandter Erscheinungen. (Leipzig und Wien, 1898.)

STÖHR, Dr Adolf. — Algebra der Grammatik. — Ein Beitrag zur Philosophie der Formenlehre und Syntax. (Leipzig, und Wien, 1898.)

STÖHR, Dr Adolf. — Letzte Lebenseinheiten und ihr Verband in einem Keimplasma. (Leipzig, u. Wien, 1898.)

BILLIA, MICHELANGELO L. — Una Fissazione Hegheliana. (Torino, .)

VACANT, (J. A. M.) — Etudes comparées sur la philosophie de S. Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot. (Paris, Lyon, 1891.)

LARGENT, R. P. — " Les saints ", Saint Jérôme. (Paris, Lecoffre, 1898.)

XI.

Léon Ollé-Laprune.

*(Suite *.)*

III.

« Dans un temps où tous les appuis artificiels sont ruinés, où toute liberté, toute propriété, toute existence sont absolument livrées au bon plaisir des masses, où le pouvoir tombe aux mains des déshérités, qui, trompés par un mirage, pensent trouver dans la destruction de l'ordre social la satisfaction de leurs besoins ; dans un temps où les freins moraux subsistent seuls, où tout dépend plus manifestement que jamais de la volonté des individus, redresser cette volonté, préciser l'idée du devoir, en le mettant à sa place, au centre de la vie et de la pensée, telle est la question véritable [1]. » Ces paroles sont de Charles Secrétan, mais on pourrait les croire de M. Ollé-Laprune, car elles rendent bien le son de la pensée, et elles nous révèlent assez exactement le but de sa philosophie.

Ces deux sages n'ont pas pu voir les dangers que court la société, sans en être inquiétés et comme hantés. Ils n'avaient pas ce don d'ironie tranquille qui permet à tant de beaux esprits d'aider au renversement des idées, des principes ou des mœurs, en se jouant et par manière d'originalité. Ils mépri-

*) V. *Revue Néo-Scolastique*, livraison de mai 1898, p. 154.

1) Charles Secrétan. *Civilisation et Croyance*, p. 125.

saient et ils maudissaient ouvertement cette élégance du rire qu'affectent les jeunes hommes au milieu de nos pires détresses.

C'est ce qui explique que, si différents sous beaucoup de rapports, ils se soient rencontrés sur un point : travailler au redressement de l'énergie morale.

Depuis plus de cinquante ans que les volontés s'énervent à tenter toutes les chances successives que leur offrent les systèmes, elles sont devenues ataxiques et veules. C'est au philosophe à les remettre en santé, et à les préserver des rechutes possibles. A ce devoir tous les autres sont subordonnés ; dans cet essai de restauration, entrepris par des hommes si divers, l'union des pensées doit se faire, leurs différences doivent disparaître. M. Ollé-Laprune, qui cite souvent les œuvres de Charles Secrétan, considère ce philosophe comme un compagnon de lutte, et il est vraiment lui-même le frère catholique du grand protestant. [1])

*
* *

L'illusion flatteuse qui a longtemps retenu tant de bons esprits hors de cette voie, c'est que les grands systèmes contemporains n'ont pas encore été suffisamment mis à l'épreuve. Là où M. Ollé-Laprune et Charles Secrétan dénoncent des idées perfidement destructrices, ce sont des idées de progrès que les philosophes ont professées, et c'est un édifice nouveau qu'ils élèvent. Et avec quel air de confiance et de naïve bonne foi ! L'échafaudage grandiose des nouvelles théories nous prend aux yeux de telle sorte qu'on se laisse tout de suite séduire, et, comme on fait des vœux pour la réalisation de

[1]) Il va sans dire que M. Ollé-Laprune n'a pas été le seul, parmi les catholiques, à conduire cette belle campagne. Nous parlerons quelque jour — et avec l'estime qui convient — de l'œuvre parallèle de M. l'abbé Piat et de celle de M. Fonsegrive. Ici nous voulons seulement noter le rapprochement de deux pensées et de deux philosophies, qui ont, toutes deux, comme trait significatif, d'être une " opposition „ et une " réaction „ contre le dilettantisme.

choses qui paraissent impossibles, ainsi quelques-uns souhaitent encore secrètement la réalisation de cette chimérique *instauratio magna*. C'est là peut-être l'explication, ou du moins c'est là une explication de la vogue déterministe et kantienne.

Dans le camp déterministe, on s'est surtout vanté de refaire les âmes à moins de frais et beaucoup mieux que ne pouvait le faire l'ancienne morale. De cela on donne une curieuse démonstration. Si l'intérêt de l'ancienne morale, dit-on, plaidait pour la liberté, l'intérêt de la science plaide aujourd'hui pour la nécessité; et la question n'est plus que de savoir ce qu'il importe le plus à l'humanité, de la réalisation de l'idéal moral ou de l'achèvement de la science. Si l'on croit à la primauté de la raison pratique, qu'on vote librement en faveur de la liberté, mais qu'on laisse aux déterministes le droit de voter en faveur de la science. La science ! voilà le dieu nouveau qui s'est révélé aux âmes modernes, comme étant « coéternel à l'humanité » et qui « s'incarne vraiment en elle » et qui doit à la fin des temps « ne faire qu'un avec elle ». Inutile de conserver en même temps les croyances morales et religieuses, puisqu'en définitive elles ne sont que des illusions; elles se surajoutent à la science par des procédés irréguliers. Les procédés scientifiques réguliers ne donnent rien de cet ordre. C'est parce qu'il est toujours loisible aux hommes de dépasser par le sophisme les prémisses d'un raisonnement qu'ils ont pu se fier à une logique aussi vicieuse. Mais en soi la morale et la religion sont les fruits de ces inductions fautives qu'une science mieux informée ne considère que comme non avenues.

Telle est la déclaration de principes, que nous empruntons aux déterministes les plus autorisés. On s'attend peut-être, après cela, à un exposé rigoureux de ce que sera l'humanité régénérée par la science; la morale et la religion étant proscrites comme irrégulières, si l'on s'avise de « prévoir » l'avenir, il faut que ce soit par des « procédés réguliers ». — La

vérité pourtant, c'est qu'il n'y a rien de plus hasardé, de moins appuyé et de moins démontré que les déductions déterministes sur l'avenir de l'humanité. Cela rappelle les plus hardies conceptions de la fantaisie poétique, et jamais construction ne fut dessinée et circonscrite avec une méthode moins sévère.

La morale, dont on a supprimé les bases, doit un jour se soutenir en l'air par sa propre vertu. Et c'est merveille de voir les plans de cette future cité. Du seul jeu des forces naturelles, des prodiges s'accompliront que l'on ne peut soupçonner, et, comme ce n'est qu'en se laissant vivre, et en « s'adaptant à l'univers » que les hommes doivent attraper ce beau sort, rien de tout ce qui se passe ne peut les inquiéter. Une morale qui n'a pas de fondement ne saurait être ni détruite, ni même ébranlée. Et voilà l'étrange contradiction : la connaissance et le savoir expirent au seuil de ce domaine de la science ; c'est le merveilleux qui commence. [1])

Avec le Kantisme, on est un peu mieux renseigné sur la réalisation possible du Bien, et l'aspect des théories qu'on nous propose est plus sévère, plus noble, et déjà plus religieux. Kant, qui a parlé aussi bien que personne de la Science, a encore mieux parlé du Devoir. C'est de lui que part ce courant moitié rationaliste et moitié mystique qui s'est opposé, pendant cinquante ans, au courant positiviste dont nous venons de parler. Le but avoué de toute sa philosophie, c'est précisément de donner aux volontés un « motif de vivre », une « raison d'agir ». Il déclare la volonté autonome, il fait du devoir un absolu, et de la légalité morale un dogme ; et avec les débris des vieilles croyances, qu'il a rationalisées, il essaye de reconstituer la catégorie de la moralité.

Et l'on ne peut nier que ces idées hardies aient eu un

[1]) Tout le monde a remarqué cette contradiction, et M. Burdeau, par exemple, le fidèle traducteur de Spencer, ne craint pas de dire : " Cette morale est la plus hypothétique des sciences ". *Essais sur le Progrès*, préface, p. 31.

grand retentissement. Kant a encore des interprètes, des apôtres, des disciples, et des adversaires toujours occupés de lui. L'idéal moral qu'il propose lui a acquis les sympathies officielles. L'enseignement moderne est tout imprégné de Kantisme ; et il semble bien qu'on ne puisse plus apprendre aux enfants à obéir à leurs parents, à les respecter, à être de bons citoyens, si on ne les a pas tout d'abord inclinés à la dévotion de l'Impératif catégorique. C'est enfin à Kant que se rattache ce spiritualisme découragé, doutant presque de lui-même, et qui ne recouvre la force d'affirmer quelque chose que dans l'ordre de la moralité.

Mais il faut bien reconnaître pourtant que cette superstition de l'Absolu, qui reparaît transformée dans l'idéal du Devoir, dans l'affirmation du Bien comme donnée et comme loi du monde, dans la suprême hypothèse d'un ordre moral qui enveloppe et domine l'expérience, tout cela n'est que du fidéisme, et du fidéisme moral, auquel on unit je ne sais quel mysticisme, d'allure imposante sans doute, mais qui heurte à la fois l'esprit et le cœur. Tout le monde a remarqué ce qu'il y a d' « abstrait » et de « formel » dans la morale de Kant. Ce n'est pas en vain que lui-même répétait souvent : « La forme seule est intelligible... la forme seule est apodictiquement certaine ». Il a ainsi compromis le caractère tout scientifique qu'il voulait donner à sa morale. Car le « formel pur », dont il parle, n'est qu'une formule verbale et vide ; c'est « un signe d'algèbre mentale, un artifice de méthode, et rien de plus. » [1]) Nul doute qu'on ne soit porté à croire que tout le mystère de transcendance qu'il nous révèle ne cache des affirmations gratuites. Quand les vérités morales se trouvent placées si haut, et, comme le dit Secrétan, « dans une atmosphère si lointaine et voilée » [2]), « on ne peut pas les considérer comme objets de science; ce ne sont plus que des articles de foi » [3]).

[1]) Fouillée. *Critique des principaux systèmes de morale contemporaine.*
[2]) Charles Secrétan. *Philosophie de la Liberté*, 1849. Tome Ier, p. 189.
[3]) *La Certitude morale*, p 336.

Et l'on s'irrite alors de ne pas trouver, dans la foi proposée, cette autre certitude qui vient du cœur et dont « le premier ignorant venu a le mot lorsqu'il aime » [1]). Les nouveaux kantistes, il est vrai, et M. Renouvier surtout, ont fait intervenir dans la philosophie du maître les « affections » et les « passions » [2]). Ils ont « rectifié Kant » [3]). Mais dans la *Critique de la Raison pratique*, la doctrine, pour être imposée au cœur plus qu'à l'esprit, n'en est pas pour cela plus séduisante ni même plus vraisemblable. Il faut s'y représenter l'homme isolé, retiré en lui-même, ne sachant rien de l'Impératif mystérieux qui le mène ni du devoir qui l'obsède. « Il obéit pour obéir, il s'agenouille pour s'agenouiller, il croit pour croire » [4]). Quand sa raison, impatiente du joug, et curieuse de l'au-delà, fait effort pour arracher au devoir son secret, elle observe vainement l'horizon. Dieu est trop loin, l'air se raréfie. Elle bat impuissamment des ailes sans changer de place, et ne se prend qu'à des chimères.

L'échec commun de ces deux grandes théories est, à la fin, rendu inévitable. A l'origine, des deux côtés, c'était le même souci de ne rien dire que de scientifique et de raisonnable, et, à la fin, c'est le même besoin irrésistible de dépasser la raison et la science. On le voit : Spencer et Kant, tous deux par des chemins différents, sont entraînés à l'abîme qu'ils redoutaient le plus : le fidéisme. Et l'on ne peut pas le leur reprocher, si c'est en effet la pente naturelle de l'âme humaine de se dépasser elle-même, et d'atteindre, comme dit Montaigne, « à la plus subtile folie par la plus subtile sagesse ». Nous savons qu'il n'y a souvent qu' « un demi-tour de cheville à passer de l'une à l'autre » [5]). Mais on a le droit de s'étonner que ces philosophes aient prétendu, par de tels moyens, relever

1) Charles Secrétan. *Philosophie de la Liberté*, 1849. Tome II, p. 77.
2) Renouvier. *Essais*. 2me *Essai*. Tome III, p. 79-80.
3) Renouvier. *Essais*. 2me *Essai*. Tome II, p. 217 à 223.
4) Fouillée. *Critique des systèmes de morale contemporaine*.
5) Montaigne. *Essais*, chap. XII.

ou refaire les âmes. Le fidéisme que nous décrivons ici, est, en définitive, plus redoutable à la foi morale qu'à la science même. Il est, dit excellemment M. Ollé-Laprune, une « dépréciation de la foi morale »[1]. « Il accorde à la croyance un rôle immense, puisqu'il fait reposer sur elle la connaissance même ; mais en même temps il la déprécie singulièrement puisqu'il la condamne à l'ignorance absolue » [2]. Appeler cela un « besoin de la pratique », c'est détourner le sens des mots. La pratique ne peut exiger de nous des affirmations illusoires. Elle ne nous force pas de sauver les âmes en les aveuglant. Il est même douteux que les hommes s'en tiennent jamais à cette inerte et stupide adoration d'un Inconnaissable qui ne tente leur esprit que pour le décourager, et qui ne leur donne quelque assurance que sous couleur d'imagination.

Nos deux philosophes, pour avoir évité soigneusement les deux écueils opposés du rationalisme et du fidéisme, n'en ont pas pour cela été moins utiles aux générations actuelles, et, si l'on veut, moins « pratiques ». On passera sur quelques étrangetés de la philosophie de Charles Secrétan, et sur quelques exagérations de sa théologie. Il fut parfois beaucoup plus kantiste qu'il ne l'aurait voulu et qu'il ne l'a dit ; c'est ce qui l'a gâté [3]. Mais dans M. Ollé-Laprune on ne trouvera rien qui choque ou la foi ou la raison. Il « tendait à l'exactitude, dit-il, sans y prétendre » ; il travaillait « à garder la juste mesure sans se flatter de la garder en effet » [4]. Or il a trouvé l'exactitude et il a gardé la mesure. Dans ses principaux ouvrages, il attaque résolument les détracteurs de la

[1]) *Certitude morale*, chap. V.

[2]) *Ibid.*, p. 261.

[3]) Charles Secrétan ajoute aux postulats kantiens d'autres postulats provisoires qui ont eux-mêmes indirectement le caractère d'impératifs. Ainsi c'est un devoir de croire au libre arbitre ; c'est un devoir de croire à l'existence du monde, c'est un devoir de croire à la réalité du devoir. Heureusement, chez ce philosophe, la métaphysique du devoir se complète par une religion.

[4]) *La Certitude morale*, p. 312.

foi et les détracteurs de la raison, cherchant toujours à sauvegarder les droits de l'une et de l'autre. Et cet équilibre qui lui est si cher, il le devait sans doute à la nature de son esprit, à son éducation philosophique, à sa pratique des âmes ; mais nous ne nous reprochons pas d'avoir laissé entendre qu'il le devait surtout à sa foi catholique, où il puisait ce bon sens spécial dont on a fait tant d'honneur à Bossuet, et qui, dans l'Église, est la part des plus humbles, comme des plus sublimes intelligences.

La philosophie de M. Ollé-Laprune est, nous l'avons dit, une philosophie de la volonté. De bonne heure, le fond de tout est, à ses yeux, action et vouloir. « Que suis-je ? dit-il, je suis un être en mouvement, je suis un agent » [1]). Et le propre de l'agent que je suis, c'est de se déterminer, d'affirmer, de douter, de nier, de vouloir. Et ma destinée qu'est-elle ? — Elle est le terme que poursuit mon vouloir. Aucun problème ne me tient donc à cœur, sinon de savoir ce que vaut mon vouloir, s'il a une norme, s'il a une destinée.

Et M. Ollé-Laprune commence par un axiome empirique. Il admet avec Descartes que jusque dans les opérations proprement intellectuelles quelque élément volontaire se trouve secrètement impliqué. Descartes définissait l'évidence « la conception claire et distincte d'un esprit attentif ». Cette attention, si facile qu'on la suppose, est un acte de volonté. C'est la volonté qui « place ou fixe l'esprit sur le terrain où il doit opérer » [2]). Le jugement suit, et, à son tour, il implique la comparaison, l'enquête des motifs, les péripéties de l'audience ; il est l'œuvre de la réflexion, c'est-à-dire de la défiance. « Une sorte de choix est proposé entre le *oui* et le *non ;* un double parti est offert ; l'hésitation est possible » [3]). Juger c'est sortir de cette hésitation et c'est prendre parti. C'est donc aussi vouloir ; et les philosophes appellent indiffé-

[1]) *La Certitude morale*, p. 4.
[2]) *Ibid.*, p. 47.
[3]) *Ibid.*, p. 50.

remment cette décision « adhésion » ou « consentement », comme pour marquer qu'elle est bien « la réponse de la volonté à la voix supérieure de l'esprit ». [1])

On s'est récrié sans doute, et à propos des jugements spontanés, on a plaidé très hardiment la cause de ces idées-forces, qu'on dit exercer une contrainte réelle sur l'intelligence. Mais Descartes avait répondu d'avance à l'objection. Dans sa *Méditation IV*, il a mis les choses au mieux. « La grâce divine, — c'est bien là une idée-force — au lieu de diminuer ma liberté, dit-il, l'augmente plutôt et la fortifie,..... en sorte que si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je serais par là entièrement libre sans être jamais indifférent ». [2]) Et avant Descartes, quelques théologiens avaient enseigné cela de la *vision béatifique*. Dans ce cas d'intellection parfaite, la vérité éclatante semble subjuguer, entraîner, emporter l'assentiment ; elle ne fait pourtant que le solliciter ; l'âme de l'élu le donne librement, accueillant la vérité sans hésitation, sans réserve, parce qu'elle le veut ainsi, et qu'il lui plaît d'adhérer à ce qu'elle sait être le meilleur et le plus parfait [3]).

Mais on sent très bien que la vie ordinaire de l'humanité n'est pas composée d'extases intermittentes, et dès qu'on a fait la part à cette querelle des jugements spontanés, il faut reconnaître que pratiquement la volonté est condamnée à un bien plus dur labeur. Il y a dans toutes nos connaissances un mélange de lumière et d'obscurité. Les esprits avisés savent assez promptement mettre de l'ordre dans ce chaos. Ils ont une

[1]) *Ibid.*, p. 65. C'est la théorie même de S. Thomas : *Fides non est in intellectu nisi secundum quod imperatur a voluntate.*

[2]) Descartes. *Méditation* IV, 7.

[3]) Nous disons " quelques théologiens „ car ici St Thomas diffère de Descartes. Pour lui " nous ne sommes pas libres à l'égard du souverain Bien „. Dieu, dans la *vision béatifique*, nous ravit nécessairement notre adhésion. On peut donc ne pas suivre M. Ollé-Laprune jusque là. Le rôle de la volonté dans la Foi n'en est pas pour cela moins réel ; nous allons le voir. — On peut lire dans le livre de M. Brochard *de l'Erreur* une exposition de ces principes, qui est très claire et très serrée.

méthode propre à « élucider les questions ». [1]) Distinguer, classer, séparer, grouper les éléments confus et disjoints d'un problème et les « parcourir selon l'ordre qui est dans la chose » ; [2]) ce sont là des procédés qu'ils appliquent sans effort, et toujours avec succès. Leur vouloir est donc relativement assez éclairé au moment où il se prononce. Ce que saint Paul dit de la Foi religieuse est applicable à toute foi philosophique : elle est l'argument des choses qu'on ne voit pas : ἔλεγχος οὐ Βλεπομένων. « Il faut souvent affirmer ce que les sens ne peuvent atteindre et ce que la raison ne comprend pas » [3]) Presque toujours même le consentement final ou acquiescement « dépasse la simple conclusion qui sortait des motifs de crédibilité comme de prémisses bien fondées et satisfaisantes pour l'intelligence ». [4])

M. Ollé-Laprune en donne des exemples significatifs. Le fait d'aimer, dit-il, c'est le fait de croire. L'amour qui naît entre une personne et une autre personne exige de l'une et de l'autre une confiance mutuelle, car, si nous nous arrêtons aux seules apparences, le fond qui n'est point visible en soi, nous demeurerait à jamais fermé ; si nous n'avancions pas pour ainsi dire sous le voile et à travers les ombres, nous pourrions nous demander si tout cela n'est pas illusion. Mais nous allons hardiment au delà de ce que nous voyons, nous passons de la sphère du visible, dans celle de l'invisible, et, tenant cette main où nous sentons circuler la vie, contemplant ce visage où se reflète l'âme, lisant dans ces yeux où se peignent les plus intimes sentiments, nous avons confiance, nous croyons à l'affection, à l'amitié, à l'amour. C'est bien de la foi [5]).

Puis M. Ollé-Laprune étend cette loi de l'esprit à toutes les croyances morales et aux croyances métaphysiques. Dieu,

[1]) Descartes. *Regulae ad directionem ingenii.* Édition Garnier XIII, 108.
[2]) Id. *Ibid.* Édition Reg. X, 61.
[3]) *La Certitude morale,* p. 107.
[4]) *Ibid.,* p. 95.
[5]) *Ibid.,* p. 115.

l'âme, la liberté, la vie future, ne sont qu'en partie objets de l'intelligence. Les obscurités inévitables dont ils sont enveloppés, et qui en dérobent la nature, les placent pour nous dans cette sphère de l'invisible où « seule la croyance peut les atteindre directement ». [1])

Sans doute, tous les hommes n'ont pas des yeux pour voir ce royaume. La chair et le sang n'en ont point. La sagesse vulgaire est aveugle là-dessus, et veut l'être. Mais, dit le philosophe, « parce qu'il y a des sphères superposées de vérités, et que pour entrer dans l'ordre supérieur, il faut des secours d'un nouveau genre, s'avisera-t-on de nier ces vérités ? — La raison ne nie pas la réalité de cet ordre supérieur ; elle ne nie pas son insuffisance, son impuissance à y pénétrer toute seule : elle ne nie pas le devoir pour la volonté de préparer l'intelligence à reconnaître le vrai ; et puis d'y acquiescer quand il se montre ; elle ne nie rien de tout cela, puisqu'elle établit tout cela » [2]).

Mais la volonté prend sur elle de passer le seuil où l'obscur commence. C'est de son consentement libre que dépend la suite et le prolongement de la pensée. Si elle prenait l'habitude de n'adhérer qu'à ce qui est clair — et il n'y a presque rien qui soit clair — elle ne ferait vivre l'homme le plus souvent que d'après ses sens, ou d'après les données d'une raison moyenne et vulgaire, « quelque ombre enveloppant toujours pour elle les cimes » [3]). Au contraire, elle se prête aux besoins supérieurs de l'esprit, et, dès qu'il lui paraît légitime de le faire, elle affirme. Or, « affirmer plus qu'on ne voit sans raison suffisante, c'est une téméraire crédulité ; mais affirmer plus qu'on ne voit avec de bonnes raisons de croire, c'est sagesse » [4]).

On le reconnaîtra donc aisément, ce procédé est différent

1) *La Certitude morale*, p. 229.
2) *Ibid.*, p. 142.
3) *Ibid.*, p. 425.
4) *Ibid.*, p. 97.

du procédé de Kant et des fidéistes dont nous avons parlé. Il est même tout le contraire. Pour M. Ollé-Laprune, il n'y a pas scission dans la connaissance; il n'y a pas deux raisons qui s'opposent l'une à l'autre. « Si l'acte de foi est un appel de la raison partielle et surprise à la raison totale et saine, il ne constitue pas pour cela une rupture entre la raison spéculative et la raison pratique » [1]). Au contraire, c'est en lui qu'elles se trouvent toutes deux unies. On ne peut pas bannir l'élément intellectuel de la foi, sans paraître affirmer que la volonté fonctionne à vide; et de même on ne peut pas bannir l'élément volontaire de la connaissance, sans paraître affirmer que la connaissance se construit d'elle-même, ce qui est de part et d'autre inintelligible. Il y a une « suite » dans l'esprit humain; il y a une « continuité » dans la pensée, et croire c'est à la fois reconnaître cette suite et affirmer cette continuité. Le croyant se fie à l'ordre de la connaissance, et, au lieu d'abandonner systématiquement la foi pour la science, et réciproquement la science pour la foi, il prolonge et il achève toujours l'une par l'autre.

De même Kant et d'autres sceptiques avaient divisé l'objet de la connaissance en « choses de science » et en « choses de croyance ». M. Ollé-Laprune repousse énergiquement ce partage. L'objet de la foi n'est pas *en dehors* des conditions de la pensée. « Il est, si l'on veut, au-dessus de la raison; mais il n'est pas d'un autre ordre » [2]). Le fait d'être entrevu plus obscurément ne change pas pour cela sa nature. « Qu'un objet soit transcendant, dit M. Ollé-Laprune, c'est une nécessité, qu'il soit imparfaitement connu, mais non qu'il ne puisse être objet de savoir » [3]). Au contraire, l'objet de foi devient, par cela même, plus propre que tout autre à réunir, à ramasser

[1]) *La Certitude morale*, p. 107.

[2]) On sait qu'il ne s'agit ici que des données naturelles, de celles que le Concile du Vatican a déclarées " démontrables par la raison „. Nous verrons plus loin comment M. Ollé-Laprune fait appel au " surnaturel „.

[3]) *La Certitude morale*, p. 167.

en un seul faisceau toutes les facultés de l'être rationnel. Une force, un attrait puissant, fondus dans notre nature entière, lui répondent du dedans de nous, et se déclarent ses alliés. Il n'y a plus aucune fonction humaine qui soit écartée de la certitude, et croire c'est tout ensemble « saisir de toute sa raison, aimer de tout son cœur, et étreindre de toute sa volonté cet objet que la science ne saisit pas » [1]).

De telles pensées ont pu persuader à M. Ollé-Laprune qu'il était à même de faire du bien à plusieurs hommes de son temps. Parmi ces générations, qui se déclarent « impuissantes à croire » — sans doute parce qu'on leur a trop répété que la foi est l'antithèse de la science – l'éminent philosophe n'avait qu'à reconstituer pour elles la synthèse qu'il édifiait pour lui-même. Charles Secrétan demandait « qu'il y ait moins d'exemplaires de l'humanité et qu'il y ait plus d'hommes » [2]) ; qu'est-ce autre chose que de demander aux hommes de penser, de vouloir et d'agir suivant une règle commune à l'esprit et au cœur ? Tandis que toute contradiction divise l'homme et, en le divisant, le mutile ; cette unification fait de lui un être complet. — Et c'est là une précieuse conquête. Car, à force de luttes et par le fait même de cette guerre intestine que se livraient ses facultés, sa conscience tendait à s'abolir. On ne peut pas être « un » et vivre divisé contre soi-même sans que peu à peu la conscience de soi ne diminue, ne se neutralise pour ainsi dire, et ne se tourne à l'inconscience. Épars, caché à lui-même, bientôt le moi ne se voit plus. Son fonds demeure obscur et comme couvert sous ses yeux.

M. Ollé-Laprune a rendu aux jeunes âmes de ce temps l'immense service de leur indiquer le point par où se fait la liaison des forces contraires, et où la vie, en s'unifiant, s'éclaire. C'est dans la croyance, telle qu'il la définit, que l'homme se saisit d'emblée. En cet instant, son être lui devient comme tout à coup réel et tangible. Il le parcourt

1) *La Certitude morale*, p. 317.
2) Charles Secrétan. *La Civilisation et la Croyance*, p. 117.

aisément tout entier, et, dans le fond, il le touche mystérieusement. On appelle cela « la joie de croire », c'est bien dit; mais on peut ajouter que c'est aussi la « joie d'être », car le vrai moi ne peut se réjouir d'être que lorsqu'il a le sentiment de son intégrité.

Puis ce bienfait s'étend de la conscience à toute la personne. La théorie de M. Ollé-Laprune a pour but spécial de fortifier la *personnalité*. Et on peut le voir ; il y réussit à merveille. Ce vouloir, qui s'introduit jusqu'au sein des jugements, les rend par là personnels. La volonté fait la responsabilité des opinions, comme la raison fait leur intelligibilité. Et ce peut être quelquefois un danger, si par exemple une volonté brutale se met au service d'opinions mal éclairées. Mais le plus souvent c'est une garantie. « Vouloir la vérité, c'est déjà la faire » [1]), dit M. Ollé-Laprune, après l'Évangile. L'impulsion réfléchie se communique naturellement du vouloir aux actes. La foi, c'est la sève ; les actes, ce sont les fruits, et il n'y a rien qui réalise mieux l'idéal de la personne humaine, que cet arbre « qui fait valoir hors de soi sa sève par ses fruits » [2]).

M. Ollé-Laprune va maintenant nous dire selon quel mode il compte « refaire » et « réparer » les âmes ; quels plans il adopte pour cette reconstruction, et quel idéal il poursuit. Cette deuxième et dernière synthèse fait l'objet de deux autres ouvrages : la *Morale d'Aristote* et le *Prix de la Vie*.

*
* *

La *règle* morale, qui répond le mieux aux préoccupations que nous venons d'exposer, est contenue dans cette phrase du *Prix de la Vie* : « Homme, j'aspire à être homme, c'est ma loi ». [3]) M. Ollé-Laprune s'y est tenu résolument toute sa vie. Il l'avait empruntée à Aristote, et il n'en faisait mystère

[1]) *La Certitude morale*, p. 79.
[2]) *Le Prix de la Vie*, p. 86.
[3]) *La Morale d'Aristote*, préface, p. XI.

à personne. L'idée dominante, exprimée par cet auteur, s'accordait si bien avec ce qu'il pensait lui-même, que, tout de suite, il « l'embrassa avec passion ». [1])

Considérée en effet hors de l'esprit, qui la conçoit, et dans ce qui la fonde objectivement, l'idée de l'homme est une sorte de raison immanente, de raison séminale, comme disaient les stoïciens, qui préside au développement de l'être et à l'évolution de la vie. « C'est l'idée de l'homme qui, en un sens, fait l'homme » [1]), c'est elle qui explique ce qu'il est, et plus encore ce qu'il doit être. Et il serait étrange qu'il en fût autrement. Car l'homme apparemment exprime quelque chose. Il n'est pas tel ou tel, sans qu'il y ait à cela une raison. C'est cette raison qui demande à être réalisée.

Elle le demande ; car d'elle-même elle ne se fait pas. Elle ne crée pas l'homme comme si elle était sa cause, elle le crée comme étant sa fin. Elle n'est pas la force qui met en mouvement la machine ; elle est moins encore l'instrument que la force anime ; elle est « l'idée archétype de ce qu'il y a dans l'une et dans l'autre de plus relevé κράτιστον, de ce qui leur est propre essentiellement, οἰκεῖον. » [2]) C'est de sa forme que dépendent les plans, les lignes, la forme des êtres humains ; c'est de la figure et en quelque sorte du tracé idéal qu'elle inscrit dans les organes que dépend la beauté des corps; c'est des contours qu'elle arrête dans les âmes que dépend la beauté des esprits. Ainsi idée de l'homme, finalité, beauté, ces trois mots désignent la même chose: la « demande » [3]), « l'exigence essentielle » [4]) de l'être à être, et à être selon un certain type qui lui est propre.

M. Ollé-Laprune voit, avec raison, dans cette idée, un élément nouveau de réparation et de reconstruction morale.

1) *Le Prix de la Vie*, p. 91.
2) *La Morale d'Aristote*, p. 214.
3) *Le Prix de la Vie ; La Morale d'Aristote ; Les Sources de la Paix intellectuelle*, passim.
4) *Le Prix de la Vie*, p. 73 à 85.

« L'idée de l'homme est efficace ; elle a une vertu pratique » [1]) dit-il. Et c'est vrai. Otez l'idée, et vous supprimez du même coup la « raison d'être, et le motif d'agir ». Vous rendez impossible l'adaptation des pensées et des sentiments à leur principe commun, et rien « n'arrive » plus dans l'homme, parce qu'il n'a plus « de quoi se déterminer, se régler, se construire ». [2]) Au contraire posez l'idée, et cette forme supérieure de la nature humaine, selon laquelle l'homme peut ordonner ses pensées, ses sentiments et sa conduite, exerce aussitôt une contrainte sur sa volonté. Elle l'inspire, l'éclaire et la mène. Si elle ne détermine pas rapidement dans l'homme « le complet et parfait épanouissement de l'être » [3]), c'est parce qu'il y a quelquefois « désaccord entre elle et lui ». Mais du moins il y a un niveau commun que l'être peut toujours atteindre. Il y a un état-milieu, comparable à la santé. S'y maintenir, c'est être bon ; s'y soustraire, c'est être mauvais, malade ; le développer, c'est tendre à la perfection. La perfection, c'est « le point d'excellence » [4]) où l'âme, par mille efforts, arrive peu à peu. « C'est l'excellence de l'idée sentie et goûtée. » [5]) En ce point, l'âme se trouve égale à l'idée qu'elle cherchait à réaliser ; elle a « tout ce qu'appelle et exige sa nature » [6]), elle est bonne et belle éminemment. — Ainsi l'idée de l'homme commande et veut être obéie.

Toutefois il serait tout à fait contraire à la pensée de M. Ollé-Laprune de voir dans cette idée intérieure, et cependant objective, l'espèce de « chose en soi », l'idéal « séparé » dont Kant a fait la règle universelle de l'obligation morale. Pour Kant, « l'humanité considérée comme fin en soi » est une idée aussi. Mais c'est une idée transcendante. Elle appartient à ce monde supérieur de la morale formelle, où nous

1) *La Morale d'Aristote*, p. 216.
2) *Ibid.*, p. 147.
3) *Ibid.*, p. 210.
4) *Ibid.*, p. 211.
5) *Ibid.*, p. 152.
6) *Ibid.*, pp. 86-87.

avons vu que l'homme se hausse vainement, et sans rien atteindre. Pour M. Ollé-Laprune au contraire — et pour Aristote — l'idée de l'homme est dans l'homme. Si le philosophe, pour se faire comprendre, se sert de métaphores, s'il dit que l'idée de l'homme « commande », qu'elle « exige », qu'elle « oblige », nous n'avons cependant pas affaire ici à l'impératif catégorique. Même quand elle prescrit une action, elle prescrit plutôt un bel arrangement, une belle disposition de l'âme et de la vie, qu'elle énonce un article de loi. « La forme qu'elle donne est esthétique plutôt que légale. Elle range l'esprit, le sentiment, assignant à chaque chose sa place, déterminant ainsi la conduite, beaucoup moins analogue en cela à une loi qui commande, qu'à un principe intime d'harmonie. Régulatrice sans être à proprement parler impérative, elle est l'homme même se connaissant tel qu'il est, et... voulant donner à toutes ses actions la forme vraiment humaine » [1]).

De même, bien que l'idée de l'homme soit universelle, elle n'a pas, comme chez Kant, ce caractère d'uniformité qui la rend inapplicable à des cas précis. L'universel, dont parle M. Ollé-Laprune, n'existe point à part. Il est « engagé dans ce qui vit ». En s'appliquant aux choses morales, si complexes et si variées, il se diversifie selon les circonstances. Chacun porte en soi l'idéal de l'homme, mais c'est « à chacun de le chercher, de le retrouver sous ce qui le cache, le déguise, ou le dissimule » [2]). — C'est à chacun de faire l'homme en soi-même, et de dégager, en le faisant, le type d'après lequel il le fait. « Quiconque est en bon état, pourvu d'un bon organisme, d'un bon esprit, a ce qui est requis pour juger droitement, il est à même de distinguer la réalité de l'apparence, le vrai du faux ; il est bon juge ἀγαθὸς κριτής » [3]). Mais où l'idée de l'homme est le mieux réalisée, c'est dans l'homme de bien,

1) *La Morale d'Aristote*, p. 89.
2) *Ibid.*, p. 93.
3) *Ibid.*, p. 95.

et c'est pourquoi Aristote déclarait celui-ci la « règle et la mesure des choses » [1]).

Ainsi le propre de cette théorie, c'est encore — comme dans la première synthèse — de relier l'individu à son idéal, sans que ni l'un ni l'autre ne soit sacrifié, sans qu'aucune rupture ait lieu entre l'un et l'autre. Qu'il faille maintenant dépasser le réel, et avoir recours pour expliquer tout cela à un « donné » supérieur, où le monde réel se fonde, c'est ce que M. Ollé-Laprune ne songe pas à nier. Il a rendu ce passage possible par sa théorie de la croyance, et, pour lui, ce mouvement est naturel à l'esprit. Au reste, il transporte dans ce nouveau domaine le même bon sens qui l'a guidé dans le domaine des faits. Il ne va pas chicaner sur la valeur de cette réalité mystérieuse qui s'impose maintenant à lui, pas plus qu'il n'a chicané sur la valeur des données réelles et certaines de la raison. Dans les deux cas, il fait au réel et au transcendant, leur part.

Et c'est Dieu — pourquoi ne pas le dire ? — qui est pour lui le transcendant. M. Ollé-Laprune ne s'est jamais amusé au jeu subtil des travestissements. La plupart des philosophes mettent Dieu, quelque part, dans leur morale, mais ils le rendent méconnaissable. C'est un mauvais fac-similé de Dieu qu'ils nous montrent. Et le plus souvent même, ils ne nous le montrent pas de bon gré. Ce n'est que par hasard qu'on l'aperçoit, et dans une éclaircie soudaine, lorsqu'enfermé dans le système et clos partout, on cherche assez haut et assez loin pour le rencontrer. Le philosophe peut-être l'y avait mis par surprise ; c'est par surprise qu'on le trouve. Tous les systèmes ont cette fissure par où Dieu passe.

Mais ici — comme d'ailleurs chez Charles Secrétan — Dieu est vraiment chez lui. M. Ollé-Laprune disait : « Ce joug de la

[1]) On retrouve l'application de cette idée dans la théologie morale. Ce que les casuistes appellent l'opinion du *docteur grave*, c'est exactement ce qu'Aristote entend par opinion de l'*homme de bien*. Dans l'un et l'autre cas, l'opinion proposée peut servir de " règle „ ou de " mesure „.

raison et de la conscience, pour qui sait voir, c'est le joug de Dieu » [1]). De son côté, Charles Secrétan : « Il y a une partie de moi-même envers laquelle une autre est obligée, c'est le vrai moi, l'être libre, l'être responsable, la volonté. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il y a en moi quelqu'un de plus grand que moi, sinon que Dieu est en moi » ? [2]) Et nos deux philosophes de conclure : « L'obéissance à Dieu est donc l'idée même de la morale : toute morale est religieuse, ou n'est pas » [3]).

La Religion ! c'est donc ici ce royaume pour qui nous avons dit que la « chair et le sang n'ont point d'yeux ». M. Ollé-Laprune aurait pu, à la vérité, pousser plus loin la philosophie naturelle, et tenter, avec d'autres, de fonder une *religion naturelle*. Il a garde de le faire. Il prétend que, par la croyance, l'âme s'élève plus haut, et qu'elle atteint Dieu plus intimement. C'est jusqu'à ce sommet qu'il veut soulever l'âme humaine. « Qui parle de Religion, écrit-il, ne sait pas ce qu'il dit, si la Religion n'est à ses yeux qu'une forme de la philosophie... Ce qui a cette efficacité supérieure à l'efficacité de l'idée de l'homme, n'est plus philosophie. C'est un autre ordre, et surnaturel » [4]). La dernière assise de la morale est tout entière surnaturelle et chrétienne. Le lien personnel avec l'idéal devient « un lien personnel avec Dieu ». Ce qui en fait la valeur propre, c'est qu'il ne s'établit pas de lui-même, ou par un effort créateur, venant de l'homme. Il est l'œuvre directe de Dieu, et son don gratuit. « Il excède les droits, les appels même de la nature. C'est un surplus, et ce divin surplus, en se surajoutant à la création, lui communique quelque chose que ne contient point l'idée de la créature humaine » [5]). C'est la grâce.

Et là-dessus, M. Ollé-Laprune prend la liberté de nous faire

[1]) *Le Prix de la vie*, p. 269.
[2]) Charles Secrétan. *Discours laïques*, p. 302.
[3]) *Le Principe de la Morale*, p. 173.
[4]) *Le Prix de la vie*, p. 341.
[5]) *Ibid.*, p. 352.

sa profession de foi. « La grâce est dans l'Église, dit-il, et si nous voulons participer à cette vie supérieure de l'âme, c'est à l'Église qu'il faut aller » [1]).

Par sa théorie de la chute, l'Église nous explique le péché [2]). Par sa théorie de la Rédemption, elle nous explique le salut [3]). Par les sacrements, elle nous explique comment la vie divine se répand et se fructifie [4]). Par la loi du renoncement, elle nous explique comment on sanctifie la nature, la vie, et l'universelle création [5]). Par son gouvernement, elle nous explique comment on réduit les égoïsmes, et comment on associe les volontés [6]). Par sa hiérarchie, elle nous explique comment on organise l'obéissance [7]). Enfin par son apostolat, elle nous explique comment on conquiert les esprits et les âmes [8]). — C'est donc à l'Église qu'il faut aller, et il faut aller à elle sans conditions [9]). Il faut prendre le Christianisme tel qu'il est, l'Église telle qu'elle est. Il n'y a pas moyen de se dire : L'Église a la vertu régénératrice que nous cherchons ; mais dans ce que l'Église propose, nous choisirons, prenant ceci, laissant cela. Non, l'Église est, ou n'est pas. Si vous lui faites vos conditions, elle ne peut rien pour vous. Vous recevrez d'elle indirectement quelque rayon bienfaisant, mais vous ne ressentirez pas la vertu qui sort d'elle ; elle ne vous guérira pas [10]).

M. Ollé-Laprune se croit d'autant plus autorisé à christianiser ainsi les âmes, que l'idéal chrétien, encore moins que l'idée de l'homme, ne demeure séparé de l'homme. Il n'est ni en dehors, ni à côté de lui. Il est en lui, si l'homme le veut, et il a sa « règle et sa mesure » mieux que l'individu n'a sa

1) *Les Sources de la Paix intellectuelle*, p. 42.
2) *Le Prix de la Vie*, p. 352 à 356.
3) *Ibid.*, p. 356 à 358.
4) *Ibid.*, p. 360 à 363.
5) *Ibid.*, p. 374.
6) *Ce qu'on va chercher à Rome.*
7) *Ibid.*
8) *Les Sources de la Paix intellectuelle*, p. 88.
9) *Ibid.*, p. 106.
10) *Ibid.*, p. 108.

règle et sa mesure dans l'homme de bien, puisque c'est dans la personne de Jésus-Christ. Aristote disait : « Si un être se rencontrait qui eût la plus haute excellence convenable, cette supériorité tout à fait éminente le mettrait au-dessus de la loi. Il serait lui-même la loi. Les autres n'auraient qu'à révérer une si haute dignité, et à se soumettre à ce légitime empire. Un tel homme serait un dieu » [1]).

Or Jésus-Christ est vraiment cet homme, qui est Dieu. C'est un homme, et l'humanité se retrouve en lui tout entière. Il est le second Adam. « Avant qu'Abraham fût, je suis ». L'idéal éternel que l'humanité n'a pas réalisé, il le réalise. En lui les prières de l'humanité sont exaucées. Il est la *loi*, car il n'a pas péché ; il est pur. Sa conscience ne lui reproche rien de particulier. Il ne saurait se repentir d'aucune faute personnelle. Et dans sa vie il n'a pas seulement fait des actes bons, il a été bon. Il n'a pas seulement parlé de la vérité, il a fait la vérité. Il n'a pas seulement prêché la justice et la miséricorde, il a été juste et miséricordieux. En lui donc l'humanité trouve la loi et la mesure du bien. — Il est le *salut*, car il expie réellement nos péchés. Il a prié, il a pleuré, il a souffert réellement. Sa Passion donne un corps au sacrifice qu'il a accompli pour rentrer dans la communion de son Père ; lui seul, le juste, le saint, pouvait prendre cette initiative. Mais, après lui, nous recueillons les fruits de son sacrifice. La croix qui nous fait connaître que nous sommes corrompus, nous fait aussi connaître que nous sommes régénérés. On s'approche d'elle sans désespoir. C'est en elle que l'humanité se repent de ses crimes. — Jésus enfin c'est la *grâce*, car seul le mérite qu'il a acquis pour nous atteint notre être et le transforme. Dès que ce mérite nous est communiqué, il fait éclore en nous la vie de Jésus. Il substitue sa pensée, sa justice, sa beauté à ce que nous sommes naturellement. Jésus est notre ami le plus voisin, puisqu'il peut vivre en nous, si nous le voulons. Par

[1]) Cité par M. Ollé-Laprune dans la *Morale d'Aristote*, p. 112.

lui, il y a une harmonie préétablie entre l'acte et la grâce. On ne sait pas ce qui commence. On marche à deux sans savoir quel est celui qui accompagne l'autre. « Tu ne me chercherais pas, disait Jésus à Pascal, si tu ne m'avais pas trouvé ». Ainsi nous croyons que nous aimons Dieu, et c'est Dieu qui nous aime.

« C'est donc à Jésus-Christ d'être universel ». [1]) Et il ne demande, pour cela, aux hommes que de prendre part à son sacrifice. Lui-même il meurt, il se décompose afin de porter fruit. Il rendra semblables à lui ceux qui désormais croiront en lui, et croire en lui, ce n'est pas croire que sa souffrance nous dispense de souffrir ; c'est s'élever à lui, c'est s'inspirer de lui; c'est pleurer, prier, souffrir, et mourir avec lui. Jésus s'unit à nous, si nous nous unissons à lui. Il a dit qu'il aveuglerait ceux qui se détachent de lui, et le divisent. Mais il éclaire les humbles qui s'attachent par le cœur.

M. Ollé-Laprune voyait avec raison dans cette doctrine l'achèvement de la morale. « Avec le Christianisme, disait-il, nous avons toutes les ressources de la conscience humaine, et quelque chose de plus. Nous ne perdons rien de ce qui appartient à l'homme purement homme, nous l'avons sans alliage, et nous avons quelque chose de plus. » [2]) Et ailleurs, analysant une très belle page de saint Paul, il écrivait : « Le chrétien est homme, comme le Christ son maître, et c'est l'homme vraiment homme, d'autant plus excellemment homme que Dieu s'y ajoute. Le Dieu de paix sanctifie tout en nous, il fait de nous des êtres complets ὁλοτελεῖς, et tout ce que nous sommes, l'esprit, l'âme et le corps, ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνευμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, il le garde pur, irréprochable, ἀμεμπτῶς, en la présence de Notre Seigneur Jésus-Christ » [3]).

N'est-ce pas ce que les théologiens entendent en proclamant que le chrétien est une *créature nouvelle?* Elle est nouvelle,

1) Pascal. *Pensées*, Art. IX, 5.
2) *Les Sources de la Paix intellectuelle*, p. 40.
3) *Le Prix de la Vie*, p. 377.

non pas jusqu'à la suppression de l'identité personnelle. Le vieil homme doit bien mourir, c'est-à-dire que ses inclinations égoïstes, d'abord domptées, doivent finir par s'éteindre ; mais en tant qu'homme, s'il meurt, c'est pour être vivifié. La vie morale s'achève d'elle-même dans la vie spirituelle, comme l'idée de l'homme s'achève dans l'idée du Christ. Aimer Dieu dans le Christ, et aimer le Christ dans l'homme, voilà la morale, l'unique morale, rien que la morale. Tout ce qu'il y a de vrai dans la plus vulgaire morale vient de celle-là. Il est aisé de le comprendre, si seulement on fait appel aux émotions qu'on nomme, « émotions religieuses ». Ce charme inconnu, ces pleurs soudains, cette tristesse plus douce que les voluptés, cette impulsion mystérieuse qui nous rend aisés et chers des sacrifices dont nous n'osions pas nous croire capables, tout cela c'est Dieu qui nous parle, il faut l'écouter, c'est son Christ qui frappe, il faut lui ouvrir. Il vient renaître en nous, sachons l'y aider. Mais quand il y vivra, c'est aussi nous qui vivrons ; l'homme naturel sera le théâtre d'une vie surhumaine, mais en temps le malade sera guéri, l'homme vrai sera manifesté. [1])

*
* *

Notre étude est terminée. L'union de la philosophie et de la religion, qui a eu en M. Ollé-Laprune un si constant interprète, nous paraît constituée et établie sur des bases solides. Même lorsque la rupture semble devoir être inévitable, à cet endroit où Dieu et la grâce interviennent, M. Ollé-Laprune ramène, par un détour ingénieux, sa théorie de l'unité. C'est Jésus-Christ, comme nous l'avons vu, qui fait la synthèse, et qui, par ses deux natures, humaine et divine, relie substantiellement en lui le double idéal de l'homme et de Dieu. Et l'on rendra cette justice à M. Ollé-Laprune qu'il n'a eu besoin de mutiler ni la philosophie ni la religion pour les unir. Plus

1) Cf. Charles Secrétan. *La Civilisation et la Croyance.* L'idée chrétienne.

affirmatif que beaucoup de philosophes sur les vrais droits de la nature, il n'avait qu'à consulter sa foi catholique — et il l'a fait — pour savoir comment la nature se complète par la grâce. Cette théorie, qui a subi l'assaut de tant d'hérésies, est encore, et pour longtemps, la plus satisfaisante, la plus sensée, la plus compréhensive de toutes.

Nous croyons donc avoir assez exactement exposé la pensée du philosophe, et décrit son système. Ce qu'il nous a été impossible de reproduire, c'est l'âme du maître. Celle-ci ne se révèle qu'à demi dans les écrits publics ; c'est dans le tête-à-tête d'un commerce familier, qu'on en reçoit l'impression directe et toute vive. Ceux qui ont été les amis de M. Ollé-Laprune ont pu seuls nous tracer de lui une physionomie vraie, et ils l'ont fait d'ailleurs avec émotion [1]).

Il ressort toutefois de notre étude — à ce point de vue de l'âme qui est le plus intéressant — que M. Ollé-Laprune a été surtout un « dévoué » et un « généreux ». Il s'est oublié. Comme le prêtre, il a cherché à « faire du bien ». Il a enseigné, il a prêché, il a catéchisé, il a multiplié son zèle dans tous les sens, et jamais il ne s'est plaint que sa tâche fût trop lourde ou trop ingrate. Quand on le compare aux autres philosophes de ce temps, on est stupéfait de voir combien il est moins « personnel », moins « rare », moins « unique » qu'eux tous, dont le seul but paraît être de se mettre à part de la société. M. Maurice Barrès, dans son dernier roman, nous a dépeint ce fléau du philosophisme d'une façon amère et subtile. Bouteiller, son héros, est le délégué parfait de cette espèce de théoriciens, qui se donnent la satisfaction de nier toutes les certitudes, et d'adopter toutes les antinomies. On le voit enseigner je ne sais quelle métaphysique désolée, ou quel nihilisme cruel, sans jamais « peser ni les conséquences de son enseignement, ni les risques qu'il fait courir aux carac-

[1]) Nous avons lu notamment un article de M. Fonsegrive dans la *Quinzaine*, et un autre de M. Charles Huit dans l'*Enseignement chrétien*.

tères ». Il est seulement occupé à dire du nouveau et à « faire avec ampleur son geste de semeur, sans savoir ce que devient la graine » [1]).

O la belle leçon que notre cher maître, Ollé-Laprune, a donnée à tous ces beaux génies, lui qui voulait surtout que les « âmes soient », et que l'individu enfin réparé, enraciné et non déraciné, agisse selon l'intégrité de sa nature, c'est-à-dire selon tout ce qu'il est ! Savant et philosophe, dialecticien rigoureux et prudent moraliste, artiste et homme de goût, athénien comme personne de son temps, chrétien comme les plus humbles et les plus dociles, M. Ollé-Laprune a été surtout un « apôtre ». Et parce qu'autour de lui beaucoup d'hérésies ou d'apostasies troublaient les esprits, il a prêché toute sa vie, « les sources de la paix intellectuelle », le caractère personnel du devoir, la notion de responsabilité et « la science qui tourne à aimer ».

CLÉMENT BESSE,
Ancien élève de l'École des Carmes.

1) MAURICE BARRÈS. *Les Déracinés.*

XII.

Les hypothèses cosmogoniques.

*(Suite et fin *.)*

CHAPITRE VI.

HYPOTHÈSE DE M. FAYE.

Étendue de l'hypothèse de M. Faye ; caractère essentiel qui la différencie de l'hypothèse de Laplace. — Contrairement à celle de Laplace, qui se borne au système solaire, l'hypothèse de M. Faye embrasse l'univers tout entier et cherche à expliquer le mode de formation des nébuleuses et des systèmes d'étoiles en même temps que la génération des planètes de notre monde solaire.

En ce qui concerne ce dernier point que nous voulons seul examiner ici, M. Faye part, comme Laplace, d'une nébuleuse animée d'un certain mouvement de rotation [1]) et dans le sein de laquelle se sont formés des anneaux donnant ultérieurement naissance aux planètes. La nébuleuse de Faye est sphérique et homogène ; les anneaux formés sont réguliers et situés à fort peu près dans le plan de l'équateur.

Ce qui différencie surtout l'hypothèse de Faye de celle de Laplace, c'est — nous l'avons dit au chapitre précédent — *l'ordre de formation* des divers corps appartenant au système

*) Voir les nos des 1er août, p. 282, 1er nov., p. 347 (1897) et 1er mai, p. 123.

[1]) Seulement Laplace ne recherche pas d'où vient la rotation de la nébuleuse, tandis que M. Faye l'attribue à des girations intérieures.

solaire. — Dans l'hypothèse de Laplace, nous le savons, le soleil est le premier-né du système, les diverses planètes se sont ensuite formées successivement, en commençant par les plus éloignées. Dans l'hypothèse de M. Faye, les planètes à rotation directe, donc Mercure, Vénus, la Terre, Mars, les petites planètes, Jupiter et Saturne sont nées d'abord ; le soleil a été formé ultérieurement ; en dernier lieu, viennent Uranus et Neptune, considérés par M. Faye comme ayant une rotation rétrograde.

Avant de montrer comment M. Faye légitime son hypothèse, faisons connaître un principe de mécanique qui lui sert de point de départ pour les planètes à rotation directe.

Principe de mécanique servant de point de départ a l'hypothèse de Faye pour les planètes a rotation directe. — Quand il s'est agi de la loi d'attraction, nous avons dit que deux points matériels s'attirent en raison directe de leurs masses et en raison inverse du carré de leur distance.

On démontre, en physique mathématique et en mécanique céleste, que la force d'attraction qu'exerce une sphère pleine homogène sur un point prend une forme très différente, suivant que le point considéré est extérieur ou intérieur à la sphère pleine homogène. Dans le premier cas, qui est le cas ordinairement considéré, le seul examiné dans les chapitres antérieurs, l'attraction des diverses molécules de la masse sphérique est la même que si toute la masse était concentrée au centre de la sphère : l'attraction diminue alors rapidement quand la distance augmente. Dans le second cas, au contraire, c'est-à-dire quand on considère l'attraction de la sphère sur un point qui lui est intérieur, l'attraction des diverses molécules de la sphère donne une résultante qui passe encore par le centre de la sphère, mais qui devient proportionnelle à la distance qui sépare le point de ce centre [1]).

[1]) V. Gilbert, *Cours de mécanique analytique*, 3e édition, no 321, pp. 474 et 475. Voyez aussi Sarrau, *Cours de mécanique* autographié, année 1890-91, p. 317 (2e division de l'École polytechnique de Paris).

Formation des planètes a rotation directe, dans l'hypothèse de Faye. — Représentons-nous la nébuleuse solaire comme constituant une pareille masse sphérique, pleine, homogène, qui serait en outre animée d'un lent mouvement de rotation et occuperait un espace s'étendant notablement au delà de l'orbite de Neptune. Par hypothèse, il n'existe aucune condensation centrale, de sorte que l'attraction qui s'exerce sur un point de la nébuleuse elle-même est proportionnelle à la distance de ce point au centre.

Grâce au refroidissement extérieur, la nébuleuse solaire se contracte : en vertu du théorème des aires, la vitesse angulaire de rotation augmente ; il en est de même de la force centrifuge.

L'attraction, qui est actuellement proportionnelle à la distance au centre, diminue, au contraire, lors de la condensation, de sorte qu'il arrive un moment où, pour certains points faisant partie d'une même zone équatoriale, la force centrifuge, directement opposée à l'attraction, lui devient égale et lui fait, par conséquent, équilibre : la zone équatoriale dont il s'agit et pour laquelle l'attraction est équilibrée par la force centrifuge se trouve, au moment considéré, comme suspendue au sein même de la nébuleuse et elle s'en détachera au moment suivant, l'attraction continuant à diminuer et la force centrifuge à augmenter.

Si l'on conserve aux lettres la signification qui leur a été attribuée au chapitre précédent, on a d'ailleurs, au moment de l'égalité entre la force centrifuge et l'attraction :

$$\frac{v^2}{r} = Mr, \text{ d'où } v = \sqrt{M.r}.$$

Cette formule montre que si plusieurs zones se détachent en même temps, à l'intérieur de la nébuleuse, pour constituer un anneau, les vitesses des divers points de ces zones sont, au moment de l'égalité entre la force centrifuge et l'attraction, proportionnelles aux distances de ces points au centre de la

nébuleuse : en d'autres termes, ces points se meuvent alors comme s'ils avaient une même vitesse angulaire (voir fig. 12). Ainsi, quand un anneau vient à se former à l'intérieur de la nébuleuse solaire, les choses se passent comme dans le cas de l'hypothèse de Laplace, où, par suite des frottements, les diverses zones appartenant à un anneau prenaient même vitesse angulaire ; par suite, la planète qui proviendra de l'anneau aura une rotation directe.

Centre
•
sans masse prépondérante

Fig. 12.

D'après M. Faye, toutes les planètes à rotation directe sont nées dans les conditions qui viennent d'être définies, c'est-à-dire avant la condensation centrale ; d'après M. Faye, Mercure, Vénus, la Terre, Mars, les petites planètes, Jupiter, Saturne sont donc nés avant le soleil.

Il est facile de voir que dans cette hypothèse, les planètes dont il s'agit ont dû se former dans l'ordre même de leurs distances actuelles au soleil : car la force centrifuge croissant avec le temps, l'égalité $\frac{v^2}{r} = Mr$ ne peut être successivement satisfaite que pour des valeurs de r qui vont elles-mêmes en croissant.

Formation des planètes Uranus et Neptune dans la même hypothèse. — En ce qui concerne les planètes Uranus et Neptune auxquelles il attribue une rotation rétrograde, M. Faye admet qu'elles sont nées après le soleil. Lors de la formation de ces planètes, le système solaire se trouve donc, dans l'hypothèse de M. Faye, dans les conditions où se trouvait, d'après Laplace, ce même système dès l'origine : par suite, d'après la manière de voir de M. Faye, ces planètes doivent avoir une rotation rétrograde.

Remarque. — Dans l'exposé des hypothèses de Laplace et de Faye, nous avons surtout examiné les modes de formation des planètes à l'aide d'anneaux de premier ordre. Ce sont, dans ces hypothèses, des anneaux de second ordre qui donnent naissance aux satellites.

Ceux-ci, pour les planètes dont on connaît le sens de rotation, ont, autour de leurs planètes respectives, un mouvement de circulation de même sens que le mouvement de rotation de la planète principale. En admettant qu'il en soit toujours ainsi, M. Faye conclut que les circulations des satellites de Neptune et d'Uranus étant rétrogrades [1]), la rotation de Neptune et probablement celle d'Uranus sont rétrogrades.

Observations de M. Wolf [2]) sur la partie de l'hypothèse de M. Faye relative a la formation du système solaire.

1. A propos du sens de la rotation des planètes, l'hypothèse de M. Faye offre certainement l'avantage de ne pas laisser subsister d'ambiguïté sur le sens possible de cette rotation : toutes sont nécessairement directes jusqu'à Saturne ; Uranus et Neptune, formés dans d'autres conditions, sont rétrogrades.

Toutefois, d'après une remarque due à Roche et rappelée à la fin du chapitre précédent, la rotation d'une planète, la *sup-*

[1]) Pour Uranus, les orbites des quatre satellites sont à peu près inclinées de 80° sur le plan de l'orbite de la planète, c'est-à-dire que le mouvement de circulation de ces satellites n'est pas franchement rétrograde, et il peut y avoir doute sur le sens de la rotation qu'il convient d'attribuer à la planète principale, même en maintenant la loi de coïncidence du sens de rotation de la planète principale et du sens de circulation des satellites. — Des observations assez récentes faites à l'Observatoire de Paris portent même M. Wolf (*ouvr. cité*, p. 65 note et p. 71, dernière ligne) à penser que le mouvement de rotation d'Uranus serait direct et non pas rétrograde, comme le suppose M. Faye.

[2]) Dans un article très intéressant " Quelques remarques au sujet de la condensation des nébuleuses „ (*Bulletin astronomique*, II, 1885, pp. 309-318), M. Radau, dont la compétence est incontestable, a également critiqué l'hypothèse de M. Faye. Il est à noter que c'est dans le même n° du *Bulletin* qu'ont paru en premier lieu les objections de M. Wolf.

posât-on PRIMITIVEMENT *rétrograde*, devient nécessairement directe *dans l'hypothèse de Laplace*, par suite de la marée énergique ou de l'allongement que l'attraction solaire engendre dans la nébuleuse planétaire.

Les planètes les plus voisines du soleil, sur lesquelles celui-ci a le plus d'action, ont donc forcément la rotation directe, même dans l'hypothèse de Laplace; les plus éloignées seules auraient pu échapper à cette loi, de sorte que, dans l'hypothèse même de Laplace, comme nous l'avons dit au chapitre précédent, il est permis de concevoir Neptune tournant sur lui-même en sens contraire du sens général des autres mouvements. Or cette planète serait seule à posséder une rotation rétrograde, si les observations de Paris auxquelles nous venons de faire allusion en note se confirmaient.

2. Le mode de formation des planètes adopté par M. Faye, qui les divise en deux groupes, l'un à rotation directe, l'autre à rotation rétrograde, semble être en contradiction avec la classification naturelle de ces astres. La considération des volumes, des masses et des densités les partage nettement en deux groupes de quatre planètes chacun, séparés par l'anneau des astéroïdes : les quatre planètes les plus éloignées du soleil possèdent, en effet, une masse et un volume notablement plus grands et une densité notablement plus faible que les quatre planètes les plus rapprochées, qui forment l'autre groupe. D'après Roche, la nébuleuse de Laplace, après avoir conservé une constitution à peu près uniforme dans sa zone extérieure la plus étendue, a dû subir, au moment de la formation des planètes télescopiques ou immédiatement après, un changement brusque en vertu duquel elle a formé *ensuite* des planètes *plus petites*, *plus denses* et *tournant plus lentement sur elles-mêmes que les quatre premières*. Tous les auteurs qui se sont occupés du système planétaire ont été frappés de ce caractère et ont cherché à plier leurs hypothèses à une explication plausible d'un fait aussi évident. M. Faye paraît n'en pas tenir compte pour ne s'attacher qu'à un caractère unique et même douteux,

le sens de la rotation. D'après lui, Saturne et Jupiter ont été formés en même temps et sous l'empire des mêmes lois que les quatre planètes voisines du soleil. Pourquoi ne leur ressemblent-ils en aucun point? — D'autre part, d'après M. Faye, Uranus et Neptune n'ont apparu que beaucoup plus tard. Pourquoi ressemblent-ils à Saturne et à Jupiter par tout l'ensemble de leurs caractères, masse, volume, densité, durée de rotation? Cet écart entre la classification naturelle des planètes et celle qui résulterait de l'hypothèse de M. Faye paraît de nature à infirmer beaucoup la valeur de cette hypothèse.

Remarques. 1. Dans son très recommandable ouvrage, dont la troisième édition a paru en 1896, M. Faye ne cite, ni les travaux de Roche, ni ceux de M. Darwin, et il ne dit rien des objections formulées contre son hypothèse par M. Wolf. Ce silence peut paraître significatif ; il perd une partie de sa valeur quand on sait que M. Faye approche de 85 ans.

Quoi qu'il en soit, nous estimons, pour l'ensemble des raisons signalées dans ce chapitre, que pour la partie, considérée jusqu'ici, relative au mode de génération des planètes au sein de la nébuleuse solaire, l'hypothèse de M. Faye ne doit être acceptée qu'avec réserve.

2. Nous avons hâte d'ajouter que cette hypothèse est de loin supérieure à celle de Laplace pour la partie qui s'occupe de l'énergie solaire et qui fait l'objet de notre dernier chapitre.

Avant d'aborder cette question intéressante, nous croyons utile d'examiner encore rapidement deux autres hypothèses, celle du P. Braun et celle de M. du Ligondès. Ces deux hypothèses ont ceci de commun, qu'elles introduisent l'une et l'autre l'idée de collisions dans la nébuleuse solaire de Laplace; la première en date est celle du P. Braun, mais nous parlerons d'abord de celle de M. du Ligondès, parce qu'elle se rapproche davantage de l'hypothèse de M. Faye et que l'auteur a cherché à tenir compte des objections de M. Wolf contre cette dernière.

CHAPITRE VII.

Hypothèses de M. du Ligondès et du P. Braun [1]).

Hypothèse de M. du Ligondès. — D'après l'auteur, comme d'après M. Faye, l'univers se réduisait à l'origine à un chaos général extrêmement rare, formé d'éléments divers mus en tous sens et soumis à leurs attractions mutuelles. Ce chaos s'est partagé en lambeaux qui ont donné naissance, par voie de condensation progressive, à tous les mondes de l'univers.

Comme M. Faye, M. du Ligondès admet que la nébuleuse solaire s'est détachée du chaos sous la forme d'un sphéroïde ; seulement, tandis que pour Laplace et pour M. Faye, ce sphéroïde est composé de molécules toutes animées d'un même mouvement général de circulation, pour M. du Ligondès, les molécules du sphéroïde qui doit donner naissance au système solaire sont animées de mouvements en tous sens. L'auteur de la nouvelle hypothèse ajoute ensuite : « Si l'on donne à ce sphéroïde un aplatissement primordial quelconque, le résultat de la condensation est de produire une augmentation presque indéfinie d'aplatissement. L'analyse montre que la concentration des molécules a pour effet d'augmenter la pesanteur pour les points situés près du pôle et de la diminuer pour ceux qui avoisinent l'équateur. Cette variation occasionne déjà un allongement relatif des orbites des molécules dans le plan équatorial. La déformation des orbites produit, à son tour, dans la circulation, une gêne plus grande au pôle qu'à l'équateur, et les molécules arrêtées dans leur marche au voisinage du pôle tombent plus vite au centre que celles qui viennent des régions équatoriales.

[1]) Voir à ce sujet les cinq derniers travaux recommandés dès notre introduction.

» En même temps, les molécules se partagent en deux groupes : d'une part, celles qui, décrivant primitivement des ellipses allongées, se croisent en tous sens et paraissent devoir aboutir finalement au centre ; d'autre part, celles qui peuvent prendre et conserver un mouvement circulaire. Celles-ci se groupent en amas distribués d'abord un peu partout à l'intérieur de la nébuleuse. Puis, à mesure qu'augmente l'aplatissement, la formation de ces amas se localise dans une région de plus en plus étroite, de part et d'autre de l'équateur. La plupart de ces amas se réunissent ensuite, par attraction mutuelle, sous forme d'anneaux, dans le plan même de l'équateur. Alors s'établit, entre les deux circulations contraires, une collision qui se termine nécessairement par la disparition de la plus faible et par la réunion en un seul globe de toute la matière d'un même anneau. »

Remarques au sujet de cette hypothèse. — 1. Par le fait même que la matière d'un anneau n'est pas, dans l'hypothèse de M. du Ligondès, formée d'éléments homogènes, animés de vitesse dans le même sens, la réunion des divers éléments de l'anneau en une masse unique pour constituer une planète s'effectue plus simplement que dans les hypothèses de Laplace et de M. Faye et semble donc l'emporter sur celles-ci à ce point de vue. La circulation des éléments dans deux sens opposés paraît aussi plus conforme au théorème des aires [1]).

2. Les globes planétaires, engendrés par l'agglomération d'amas qui circulaient primitivement dans des plans diversement inclinés sur le plan de symétrie de la nébuleuse, ne pouvaient manquer de tourner autour d'axes obliques par rapport à ce dernier plan. De là, d'après M. du Ligondès, l'explication, qui était encore à chercher, de l'obliquité des axes de rotation des planètes.

3. L'objection faite à la théorie de M. Faye de ne pouvoir fournir aux périodes géologiques plus de 20 à 30 millions

[1]) Cf. notre *Cours de mécanique analytique*, t. II, pp. 58-65 et du Ligondès, *ouv. cité*, pp. 22 et 23.

d'années, paraît se trouver écartée par la nouvelle hypothèse : lors de la collision et de la disparition de la circulation rétrograde, il y a toute une force vive anéantie et qui se transforme en chaleur. Mais c'est là un point qui rentre dans le chapitre suivant ; nous ne l'examinerons pas davantage ici.

4. En ce qui concerne l'ordre de formation des planètes, nous rappelons que, d'après Laplace, les planètes se seraient formées dans l'ordre décroissant de leur distance au soleil et, suivant M. Faye, la formation aurait débuté vers le centre et se serait terminée par Neptune.

Dans la nouvelle hypothèse, l'ordre de formation est encore différent et plus complexe : Jupiter et Neptune, formés avant les autres, seraient probablement contemporains ; puis viendraient Uranus, Saturne, la Terre, Mars, Vénus et Mercure. Le rôle attribué à Jupiter semble fournir une explication satisfaisante de l'existence de deux groupes de planètes au point de vue de la densité.

5. En somme, dirons-nous avec M. Callandreau [1]), membre de l'Institut de France et l'un des plus compétents dans la matière, M. du Ligondès a le sentiment des problèmes qu'il a abordés ; son ouvrage, rempli de vues originales et ingénieuses, mérite une sérieuse attention. Toutefois la question est extrêmement complexe et il aurait fallu, en tous cas, tenir compte des travaux de Roche, de M. Darwin et peut-être de M. Nolan [2]), complètement laissés de côté dans l'hypothèse de M. du Ligondès comme dans celle de M. Faye.

Hypothèse du P. Braun [3]). — De même que MM. Faye et du Ligondès, le P. Braun étend son hypothèse à l'univers

[1]) *Bulletin astronomique*, t. XIV, 1897, pp. 316 et 317.

[2]) Cf. *Bulletin astronomique*, t. XIII, 1896, pp. 81 et 82.

[3]) Dès notre introduction, nous avons renvoyé (en note) au travail du savant jésuite sur cette question. Cet important ouvrage a paru dix ans avant celui de M. du Ligondès ; en 1895, la librairie Aschendorff, de Munster, en a publié une nouvelle édition, revue et augmentée, et dans son n° d'avril 1898, la *Revue des Questions scientifiques* a donné de cette nouvelle édition un compte rendu très intéressant qui nous a été fort utile.

tout entier, au lieu de se limiter, comme Laplace, à notre monde solaire.

Il part d'une nébuleuse gigantesque, sans forme régulière ni mouvement initial et où la matière, inégalement distribuée, possédait de nombreux centres d'attraction ; le soleil était, à l'origine, l'un de ces centres.

Pour le P. Braun, la rotation du corps central de notre système, que Laplace accepte comme un fait, peut s'expliquer comme suit. Parmi les masses réparties dans l'immense nébuleuse chaotique, il en est qui, venues parfois de très loin, ont fini par tomber sur notre soleil naissant; elles ont pu le rencontrer obliquement et imprimer à ses couches superficielles un choc excentrique; la composante tangentielle de ce choc a donné naissance à un mouvement de rotation qui s'est communiqué de proche en proche à toute la masse solaire en formation.

Dans la pensée du P. Braun, les planètes se sont formées dans des circonstances analogues. D'après lui, ces astres ne sont donc pas sortis d'anneaux équatoriaux détachés de la nébuleuse solaire, comme c'est le cas dans les hypothèses de Laplace et de MM. Faye et du Ligondès; ils ont pour origine des centres secondaires de condensation, existant dans la masse même de la nébuleuse et qui ont acquis un mouvement giratoire, grâce à des collisions de masses errantes, parties quelquefois de très loin.

Quant à l'inclinaison des axes de rotation, le P. Braun l'explique, à peu près comme M. du Ligondès, par l'hypothèse de collisions excentriques.

En ce qui concerne la planète Neptune, si elle a une rotation rétrograde comme la révolution de son satellite, le P. Braun admet qu'elle a pu être produite par un anneau équatorial, comme dans les hypothèses antérieurement examinées ; dans la pensée de l'auteur, il en est de même d'Uranus si cette planète a elle-même une rotation rétrograde. « La formation des anneaux équatoriaux imaginés par Laplace, dit le P. Braun, n'est pas impossible en soi ; à qui le prétendrait,

il suffirait de montrer le système de Saturne ; mais elle a pu être empêchée par les circonstances et il en fut le plus souvent ainsi. Dans la pensée de Laplace, les anneaux équatoriaux se forment d'abord ; puis un ou plusieurs centres de condensation s'y produisent qui amènent la rupture de l'anneau et la réunion, à la longue, en une seule masse, de la matière qu'il contenait. Les choses ont pu se passer ainsi aux limites de la nébuleuse solaire et à l'origine de son évolution. Plus tard, des centres de condensation précxistants ont mis obstacle à l'action régulière des forces auxquelles recourt l'hypothèse de Laplace ; et la matière destinée à former les anneaux équatoriaux a été ramassée par ces centres de condensation avant que ces anneaux aient eu le temps de se produire. »

Remarques. 1. Les hypothèses du P. Braun et de M. du Ligondès adoptent les collisions comme celle de M. Lockyer, mais ce qui les différencie essentiellement de cette dernière, c'est qu'elles admettent, comme matière primitive, des masses gazeuses et non des corpuscules solides.

2. Tout en étant nébulaire comme les hypothèses de Laplace et de MM. Faye et du Ligondès, celle du P. Braun n'admet pas *en général*, nous venons de le voir, la formation d'anneaux qui engendrent ultérieurement les planètes : c'est un avantage sérieux que l'hypothèse du P. Braun paraît posséder sur les autres.

3. Dans le système du P. Braun et contrairement aux hypothèses de Laplace et de MM. Faye et du Ligondès, il n'y a pas de mouvement originel, mais des centres d'attraction préexistants : le mouvement naît de l'attraction même.

Kant, dont l'hypothèse est aujourd'hui abandonnée, [1]) par-

[1]) On peut consulter dans Wolf, *ouv. cité*, une traduction de la *Théorie du Ciel* de Kant.

Cf. aussi : Eberhard, *Die Cosmogonie von Kant*, dans les *Publicationen der v. Kuffern'schen Sternwarte in Wien*, herausgegeben von Dr de Ball, t. III, 1894.

tait aussi d'une nébuleuse sans mouvement initial et uniquement soumise à l'attraction de ses parties ; il expliquait également les mouvements de circulation et de rotation des corps de notre système par des chocs obliques imprimés à ces corps. Seulement, dans la pensée de Kant et contrairement à l'avis du P. Braun, ces chocs proviennent de matériaux appartenant à la nébuleuse même qu'il a considérée et la conclusion à laquelle il a été conduit est en contradiction avec la loi des aires.

4. La question de savoir si la matière primitive a reçu du Créateur une impulsion originelle, la chiquenaude cartésienne, est loin d'être définitivement résolue. Comme Laplace et sir Thompson l'ont fait remarquer depuis longtemps, l'attraction seule suffit certainement, en principe, pour produire les mouvements célestes ; il n'en est pas moins vrai que l'uniformité de sens qu'on constate dans les mouvements des corps de notre système solaire ne paraît pouvoir s'expliquer que par une impulsion originelle générale ou, dans l'hypothèse de collisions, par une distribution toute spéciale de la matière dans l'espace.

CHAPITRE VIII.

Modification que, d'après M. Wolf, Laplace ferait subir a son hypothèse, dans l'état actuel de la science.

Considérations générales. — Dans les chapitres précédents, après avoir fait connaître l'état actuel de l'univers, nous avons particulièrement attiré l'attention sur les principales hypothèses cosmogoniques proposées pendant ces derniers temps pour rendre compte scientifiquement des déplacements relatifs dont les corps de notre système solaire sont animés.

Pour plus de simplicité, nous ne nous sommes pas préoccupé, dans cette exposition, des modifications d'état dont les corps en présence pouvaient être le siège.

Mais des expériences ou observations nombreuses et variées ont permis de le constater et on peut encore s'en assurer tous les jours, les variations d'états calorifique, lumineux, électrique, magnétique ou sonore d'un corps, tout comme ses variations d'état physique ou chimique, ne se produisent pas sans l'intervention de forces, ou, si l'on veut, sans que ce corps ou d'autres corps subissent des modifications correspondantes, soit dans leur état dynamique, physique ou chimique, soit dans leur état calorifique, lumineux, électrique, etc. En d'autres termes, contrairement à ce que nous avons fait jusqu'ici, on ne peut, en principe, étudier les déplacements relatifs de certains corps célestes sans avoir égard en même temps aux modifications d'état physique, chimique, calorifique, etc., qui surviennent, soit dans ces corps eux-mêmes, soit dans d'autres avec lesquels les premiers sont en relations.

Dans ces conditions, la recherche de l'origine des déplacements relatifs des corps célestes est tellement complexe qu'elle devient inaccessible à la science actuelle, et rien d'étonnant que ceux qui ont le plus de confiance dans le progrès ne se représentent une pareille recherche comme devant rester à jamais au-dessus des forces humaines. Cette circonstance n'empêche pas, bien entendu, que l'on soit, dès maintenant, en possession de certains principes généraux [1]) auxquels obéissent les changements d'état dynamique, physique, chimique, etc., dont il s'agit.

Origine et conservation apparente de l'énergie solaire. — Tout en voulant tenir jusqu'au bout notre promesse de faire appel le moins possible, dans ces pages, aux mathématiques spéciales, nous ne pouvons résister au plaisir d'indiquer au moins, à grands traits, comment, d'après les théories modernes, on peut expliquer l'*origine* et la *conservation*

[1]) Le principe de l'énergie, démontré en mécanique, est de ce nombre. Cf. à ce sujet notre *Cours de mécanique analytique*, t. II, pp. 71-95. Louvain, Uystpruyst.

apparente de la chaleur solaire, ou, si l'on veut, *de l'énergie solaire* [1].

Pour Laplace, la température de la nébuleuse primitive était énorme et la quantité de chaleur qu'elle contenait était une propriété originelle, comme l'attraction. Les choses ont été considérées autrement, une fois que la théorie mécanique de la chaleur a eu rang de cité dans la science. Les premiers auteurs de la thermodynamique, Mayer et Waterston, Thompson plus tard, ont admis que des matières venues de l'extérieur tombent incessamment sur la surface du soleil, où un arrêt brusque engendre une quantité de force vive calorifique déterminée. Le calcul montre que la chute, sur chaque mètre carré et par seconde, de $0^{gr},3$ de matière venant de l'infini suffirait à compenser la perte de chaleur qu'éprouve incessamment le soleil. — Mais tout afflux de matière venant du dehors augmente la masse du soleil, et il en résulterait, dans la révolution de la Terre, une accélération contraire aux faits observés. Il appartient au célèbre Helmholtz, mort récemment, d'avoir montré qu'il n'est nullement nécessaire de recourir à une alimentation extérieure pour expliquer la conservation *apparente* de l'énergie solaire : à mesure que le soleil envoie de la chaleur vers l'extérieur, il se contracte et la chaleur *engendrée par cette chute incessante de* LA MATIÈRE MÊME DU SOLEIL suffit, *si on le considère comme une masse gazeuse*, à compenser la perte qu'il éprouve par rayonnement. *Une contraction annuelle de 75^{m}* environ *dans le diamètre solaire donnerait*, dans les conditions les plus défavorables, *la chaleur nécessaire à cette compensation et ne produirait qu'une diminution d'une seconde, au bout de plus de 9000 ans, sur le diamètre apparent de l'astre.*

MODIFICATION QUE, D'APRÈS M. WOLF, LAPLACE FERAIT SUBIR A SON HYPOTHÈSE, DANS L'ÉTAT ACTUEL DE LA SCIENCE. — S'il

[1] Consulter GILBERT, *De la conservation de l'énergie solaire*, dans la *Revue des Questions scientifiques*, avril 1885.

est vrai que le soleil diminue sans cesse de diamètre, il a été, à des époques antérieures, beaucoup plus volumineux qu'aujourd'hui. A un certain moment, il a pu remplir toute l'orbite de Mercure ; antérieurement il remplissait celle de Jupiter ; il a pu s'étendre jusqu'à l'orbite de Neptune et au delà, si bien qu'en nous fondant sur des notions qui sont du domaine de la thermodynamique, nous sommes ramenés à l'idée que Laplace s'était faite du soleil primitif, en s'appuyant sur des considérations d'un ordre tout différent.

En même temps, cette théorie nous fait connaître la source de la chaleur que possédait déjà la nébuleuse au moment de la formation des planètes et que possède encore le soleil.

Supposons, avec Sir W. Thompson, aujourd'hui Lord Kelvin, la matière totale du système solaire primitivement diffusée, à l'état de gaz extrêmement rare, dans un globe de rayon bien supérieur au rayon de l'orbite de Neptune. Cette nébuleuse pouvait être au zéro absolu de température (— 273°C); sa contraction, sous l'empire de la gravité, en a élevé peu à peu la température, et l'on peut calculer la quantité totale de chaleur engendrée par cette contraction. Elle est nécessairement limitée, quelle qu'ait été l'étendue de la nébuleuse à l'origine : un corps tombant de l'infini engendre en effet une quantité finie de chaleur, de même qu'il n'acquiert qu'une vitesse finie [1]). Sir W. Thompson a montré que la contraction du soleil, depuis un volume infini jusqu'à son volume actuel, engendrerait 18 millions de fois la chaleur que cet astre rayonne aujourd'hui en un an. Suivant qu'on supposera que le soleil perdait, dans les âges antérieurs, plus ou moins de chaleur qu'il n'en émet actuellement, la théorie dynamique fixera l'âge de cet astre à un nombre d'années inférieur ou supérieur à 18 millions d'années.

Cette manière de voir est, dans ses grandes lignes, partagée

[1]) Un corps sans vitesse initiale et qui tomberait de l'infini sur le soleil, pourrait atteindre une vitesse de 563 kilomètres par seconde.

par M. Wolf, d'après lequel il convient de ne pas chercher à remonter dans les études cosmogoniques au delà de la nébuleuse primitive. Celle-ci nous représente, d'après lui, le chaos originel, c'est-à-dire la matière telle qu'elle est sortie des mains du Créateur, avec ses propriétés et ses lois. Elle était à un état de ténuité extrême, peut-être absolument froide, animée d'un mouvement de rotation. C'est la condensation, sous l'empire de la gravité, qui a produit la chaleur que possède encore le soleil et qu'ont possédée originairement les planètes. C'est la condensation encore persistante de la masse du soleil qui suffit, en partie du moins, à la dépense annuelle de chaleur et de lumière.

Le soleil, d'après ces nouvelles conceptions, est le dernier-né du système. Dès l'abord, Laplace a considéré le soleil comme préexistant aux planètes ; c'était l'atmosphère de ce globe, peut-être solide ou liquide, qui formait les planètes. Converti aux idées d'Herschel, il a fait ensuite du soleil et de son atmosphère une nébuleuse à condensation centrale : dans sa pensée sous sa dernière forme, Laplace admettait donc que la transformation qui a donné naissance aux planètes n'a commencé que quand la condensation centrale était déjà très avancée et constituait un véritable noyau. Nul ne peut douter, ajoute M. Wolf, que nous nous bornons ici à reproduire, qu'aujourd'hui Laplace regarderait l'état actuel du soleil comme *le dernier degré de condensation de la nébuleuse primitive, dont des portions détachées ont antérieurement produit les planètes dans l'ordre même de leurs distances au soleil, en commençant par les plus éloignées.*

Remarques. 1. Il résulte de ce qui précède que la période géologique de la terre, masse de peu d'importance et par suite rapidement refroidie, a pu commencer bien avant la formation du soleil *actuel, et lorsque la nébuleuse n'avait peut-être pas encore donné naissance à Vénus et à Mercure.*

Si, comme l'admettent le P. Braun et M. du Ligondès,

les matériaux qui ont donné naissance aux masses planétaires ont été soumis à des collisions, il s'est produit, à chaque collision, une quantité de chaleur correspondante à la force vive disparue : cette source nouvelle de chaleur s'ajoute, d'après ces auteurs, à celle qui provient de la concentration due à la gravité pour donner définitivement naissance à l'énorme provision de chaleur réclamée par la géologie pour la formation de la terre.

2. Quoi qu'il en soit des détails, les géologues sont généralement d'accord avec les astronomes pour considérer notre globe comme un soleil éteint, à la surface seulement, mais conservant dans son intérieur les traces certaines de son origine ignée. « Pour le géologue, dit par exemple M. de Lapparent [1]), la terre est un astre éteint qui, par bien des signes, affirme encore sa brillante origine. » Notre savant collègue M. de la Vallée Poussin partage le même avis (v. son discours, prononcé en séance plénière de l'Académie de Belgique, le 15 décembre 1888, dans les *Bulletins*, 3e série, t. 16).

3. L'origine de la chaleur de tous les astres, y compris les étoiles, peut s'expliquer de la même manière, donc par la loi d'attraction et la transformation de la force vive en chaleur.

On estime même généralement — nous l'avons dit dès le chapitre Ier — que la couleur des étoiles et leurs spectres permettent de conclure l'âge de ces astres. Voir à ce sujet l'article magistral de M. Janssen, que nous avons déjà cité, intitulé « L'âge des étoiles » et publié dans l'*Annuaire du Bureau des Longitudes*, année 1888.

Toutefois, d'après M. See, avons-nous dit également, l'étoile Sirius, blanche actuellement, aurait été rouge il y a un certain nombre de siècles. Ce résultat infirmerait les conclusions que l'on tire ordinairement de la couleur des étoiles et d'après lesquelles les étoiles blanches sont relativement jeunes et les étoiles rouges, relativement âgées.

1) *La formation de l'écorce terrestre*, dans les *Comptes rendus du Congrès scientifique international des catholiques*, tenu à Paris du 8 au 13 avril 1888, t. II, pp. 480-501.

*
* *

Sur la fin des mondes.—Généralement, après avoir exposé les principales hypothèses qui ont été proposées pour expliquer la formation mécanique des mondes, on passe en revue celles qui concernent leur fin : c'est qu'en principe, les lois qui sont considérées comme ayant présidé à leur genèse et amené les mondes à leur état actuel doivent, par l'application des formules de la mécanique, conduire à la connaissance de leur état futur et final.

Afin de ne pas abuser de l'attention du lecteur, nous croyons mieux faire en nous arrêtant ici et en nous bornant à indiquer en note [1]), pour cette question, également pleine d'attraits, de la fin des mondes, certaines sources où l'on peut puiser.

*
* *

Conclusion. — Bien que nous n'ayons qu'effleuré le sujet, le lecteur qui a eu la patience de nous suivre est sans doute émerveillé de l'ample moisson de connaissances acquises.

Il ne doit pas être moins étonné de l'étendue du chemin qui reste à parcourir. Mais les difficultés n'arrêtent pas l'astronome; il s'acharne, au contraire, volontiers à l'étude d'une question ardue qui lui paraît digne de son labeur. Or quel

[1]) Outre les ouvrages de Faye, Wolf, etc., que nous avons déjà cités, consulter sur la question de la fin des mondes :

Folie, *Sur le commencement et la fin du monde,* dans les *Bulletins de l'Académie des Sciences de Belgique,* 1873.

R. P. Carbonnelle, *Dégénérescence de l'énergie,* dans la *Revue des Questions scientifiques,* t. IV, pp. 592 et suiv.

Gilbert, compte rendu de l'ouvrage suivant, même Revue, 1883, XIV, p. 581.

Jouffret, *Introduction à la théorie de l'énergie,* Paris, 1883.

Hirn, *Constitution de l'espace céleste,* 1889.

Folie, *Clausius, sa vie, ses travaux et leur portée métaphysique,* dans la *Revue des Questions scientifiques,* avril 1890.

Poincaré, *Sur la stabilité du système solaire,* dans l'*Annuaire du Bureau des Longitudes* pour 1898.

Stainier, *La fin du monde,* dans le *Bulletin de la Société scientifique de Bruxelles,* janvier 1898.

problème plus vaste et plus complexe pourrait-il se poser que celui qui a pour objet la recherche et de l'état présent, et de l'état passé et de l'état futur des mondes ?...

Aussi n'est-il aucun effort que l'astronome ne tente pour se rapprocher davantage du but poursuivi : il profite de tout progrès réalisé dans les sciences mathématiques, il donne toute son attention aux nouvelles méthodes de mécanique céleste dues aux Gylden, aux Poincaré, etc. et songe à introduire la résistance du milieu dans ses calculs ; il perfectionne le plus possible ses méthodes d'observation et leur demande, spécialement à la spectroscopie et à la photographie, tout ce qu'elles sont capables de fournir ; il scrute les mondes éloignés, les mondes stellaires et les nébuleuses, en même temps que les astres de notre système solaire continuent à être l'objet de ses recherches incessantes [1]).

Puisse-t-il, quel que soit l'état de connaissances auquel il est arrivé, ne jamais négliger de remonter de l'œuvre à l'ouvrier et savoir toujours s'incliner d'autant plus profondément devant le Créateur de toutes choses qu'il a pu mieux admirer la magnificence de la création même !

Ern. Pasquier.

[1]) Il n'est pas inutile de noter que, depuis quelques années, on étudie d'une façon suivie, à l'aide de la photographie, l'aspect physique de la lune et des planètes et cette étude est pleine de promesses, même au point de vue spécial de la Cosmogonie. (V. *Sur quelques progrès accomplis avec l'aide de la photographie dans l'étude de la surface lunaire*, par MM. Lœwy et Puiseux, dans l'*Annuaire du Bureau des Longitudes* pour 1898).

Parmi les atlas lunaires en cours de publication, il nous est agréable de signaler celui de la Société belge d'Astronomie, destiné à reproduire, à une échelle réduite, les épreuves éditées par l'Observatoire de Paris.

XIII.

Qu'est-ce que la Philosophie scolastique ?

Les notions fausses et incomplètes.

*(Suite et fin *.)*

Dans la première partie de cet article, nous avons passé en revue les principales définitions *extrinsèques* que donnent de la scolastique la plupart des historiens de la philosophie médiévale. Les uns, interrogeant l'étymologie, disent que la scolastique est la philosophie enseignée dans les écoles du moyen âge. D'autres cherchent son génie constitutif dans sa méthode, ses procédés, sa mise en œuvre, bref dans ce qui tient à l'appareil extérieur de l'enseignement. Presque tous ajoutent que la philosophie scolastique et la philosophie médiévale se recouvrent, et définissent un ensemble de spéculations par l'espace de temps sur lequel elles s'étendent.

III.

A côté de ces définitions *extrinsèques* dont nous avons reconnu l'insuffisance ou la fausseté, il nous faut, pour achever l'œuvre négative entreprise dans ce travail, examiner un groupe de définitions *intrinsèques* que les auteurs combinent diversement avec les premières. Pour être moins super-

*) Voir la livraison de mai, 1898, p. 141.

ficielles que celles-ci, elles n'en sont pas moins incomplètes ou entachées d'erreurs. — Elles nous ouvrent l'entrée de l'édifice, au lieu de nous arrêter à la façade extérieure, mais elles ne nous conduisent pas jusqu'au sanctuaire où se reflètent l'idée génératrice du monument scolastique, et l'âme de ceux qui en furent les architectes.

*
* *

Voici d'abord un vieux préjugé — légué d'âge en âge — qui fait de la doctrine scolastique un pur décalque du péripatétisme.

Est-ce peut-être parce que les scolastiques eux-mêmes ont mis tant d'opiniâtreté à se réclamer d'Aristote, qu'on les a accusés de suivre le stagyrite « comme une chèvre suit une chèvre dans les sentiers de la montagne » ? Ne les croyons pas toujours sur parole, quand les docteurs du moyen âge se vantent de marcher sur les pas d'Aristote. Sans compter que leurs connaissances en histoire de la philosophie sont souvent rudimentaires, ils altèrent de parti pris la portée des textes qu'ils invoquent.

Tout le monde sait que le moyen âge professe à l'endroit de la propriété littéraire des idées diamétralement opposées à celles de nos contemporains. La recherche et la profession du vrai constituent le souci capital des scolastiques, la priorité d'une découverte les intéresse peu ou point. Ils attribuent aisément à autrui un bien qui ne lui revient pas, comme eux-mêmes ne songent pas à protester, quand on les dépouille. L'Aristote de saint Thomas, comme l'Aristote d'Andronicus de Rhodes, d'Alexandre d'Aphrodisias, de Themistius, de Simplicius, d'Averroès, est un Aristote habillé ; chaque commentateur lui impose sa mode.

En eût-il pu être autrement ? Un homme peut-il suivre si exactement les pas d'autrui, que rien ne trahisse son empreinte personnelle ? Est-il possible surtout qu'une série de générations ait abdiqué devant l'autorité d'un penseur, tous les droits

et tous les besoins de la recherche spontanée du vrai? Encore une fois, les nombreux modernes qui perpétuent les étroites conceptions des philosophes de la Renaissance et du XVIIIe siècle, s'obstinent avec eux à ne pas prendre au sérieux les temps dont ils refont l'histoire.

Aussi bien, il est démontré depuis longtemps que les scolastiques ont corrigé et complété Aristote. La théodicée, la théorie des causes efficientes, de l'intellect agent, de l'immortalité personnelle et de la béatitude sont de vraies conquêtes du génie médiéval sur la philosophie grecque. Talamo a rassemblé la plupart de ces innovations dans son livre sur l'*Aristotélisme de la Scolastique*, mais il conviendrait de les grouper suivant la pensée organique qui les réduit à l'unité, afin de pouvoir opposer la *synthèse* scolastique à la *synthèse* aristotélicienne.

Dans un second ordre d'idées, on cherche à dégager la part des systèmes autres que le péripatétisme et dont on retrouve la déteinte chez les grands docteurs médiévaux. De divers côtés, on a entamé l'immense travail monographique que cette étude comporte [1]). C'est ainsi que la patristique insuffle le créatianisme dans la scolastique ; le platonisme, ses idées sur l'indépendance de l'âme ; le pythagoréisme, sa conception de l'exemplarisme ; le stoïcisme, sa doctrine morale etc. Nous nous réservons de montrer ailleurs [2]) que la scolastique s'est assimilé toutes ces influences suivant son génie propre et qu'elle constitue dans sa forme la plus parfaite un éclectisme indépendant et original.

*
* *

Passons à une seconde opinion sur la scolastique, non moins accréditée et non moins fallacieuse.

[1]) Citons les ouvrages de MM. BAEUMKER et PICAVET.

[2]) Dans un volume sous presse sur l'*Histoire de la Philosophie et principalement de la Philosophie médiévale.* Ce volume formera le tome IV du Cours de philosophie publié par M. D. MERCIER.

S'il faut en croire tous ceux qui se rattachent à l'école de Cousin, la scolastique se réduit à une dispute éternelle sur les universaux. M. Hauréau appelle cette dispute le problème scolastique par excellence, et c'est bien à ses yeux l'unique problème que la scolastique agite, car il ne demande autre chose à la longue série des docteurs qui défilent dans ses études historiques, que leur avis sur les trois interrogations de Porphyre.

On a trop longtemps perdu de vue la portée que revêt la question des universaux dans la célèbre introduction de l'*Isagoge* de Porphyre. Le philosophe alexandrin décompose ainsi la difficulté qu'il propose : 1° Les genres et les espèces existent-ils dans la nature ou ne consistent-ils que dans de pures fictions de l'esprit ? 2° (S'ils constituent des choses) sont-ce des choses corporelles ou incorporelles ? 3° Existent-ils en dehors des êtres sensibles ou sont-ils réalisés en eux ? [1]) Il est aisé de voir que dans ce texte, Porphyre se place sur l'exclusif terrain de la métaphysique. Dans la première question — qui commande les deux autres — la *réalité absolue* des universaux, leur *existence* ou leur *non-existence* est le point en litige.

Or, si l'on poursuit l'étude de la question des universaux à l'époque de la grandeur de la scolastique, on s'aperçoit sans peine qu'elle déborde de toutes parts les cadres étroits où elle était circonscrite par le philosophe alexandrin, et à son exemple par les premiers glossateurs du moyen âge. A la fin du XIIe siècle, le point de vue métaphysique est complété par le point de vue *critériologique* et *psychologique* qui seul peut jeter une pleine lumière sur la valeur des notions universelles. Rien de plus intéressant dans l'histoire du IXe au XIIe siècle que l'élargissement graduel de ce domaine de la controverse. La solution intégrale du problème des universaux soulève tour

[1]) Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in nudis intellectibus posita sint sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo.

à tour de délicats problèmes de métaphysique, de physique, de psychologie, de théodicée [1]). Elle a des attaches étroites avec les théories de l'essence, de l'individuation, de l'abstraction, de l'exemplarisme. Le XIIIe siècle a compris tout cela ; et loin d'amoindrir l'importance de la question des universaux, il étudie ses répercussions sur les théories organiques de la synthèse philosophique. La question des universaux n'a plus une signification isolée ; elle fait partie d'une vaste systématisation dont elle n'est qu'un des éléments unitifs.

Car les grandes doctrines du XIIIe siècle font place à tous les problèmes que se pose l'humanité aux siècles de son apogée intellectuelle : la théodicée avec ses spéculations sur les attributs divins, les théories métaphysiques de l'être, de la substance, des catégories, de la causalité, de l'individuation, de l'ordre, les controverses physiques sur la matière et la forme, les discussions sur l'origine et la genèse de nos connaissances, sur la moralité et la béatitude, voilà certes autant de problèmes qu'il est difficile de concentrer dans les trois interrogations de Porphyre.

Il est bien vrai qu'avant de se hausser à ces conceptions d'ensemble, la scolastique a été soumise à une longue formation. Les formules simplistes et générales de Porphyre conviennent fort bien à l'enfance de la scolastique. Troublés par l'énigme que le philosophe alexandrin propose sans résoudre, les premiers controversistes ont longuement discuté l'alternative qu'elle comporte. Ils ont accepté le problème dans les mêmes termes défectueux, et, concentrant leur attention sur son acception *ontologique*, les uns réduisent les universaux à des choses, les autres à des fictions, à des mots. Mais sans compter que peu à peu la scolastique donne plus d'ampleur à ses discussions et évolue vers les solutions définitives, on ne pourrait, même à l'époque de ses débuts, circonscrire artificiellement son activité dans cette joute monotone. Il est peu de théories professées

[1]) Voir notre étude sur *Le problème des univers aux dans son évolution historique du IXe au XIIIe siècle* (Arch. f. Gesch. d. Philos. 1896).

par la grande période qui n'aient trouvé un écho affaibli dans les gloses des premiers régents de l'École. Les nombreuses hérésies des premiers siècles, en mettant en question des points du dogme, soulevaient, par contrecoup, de longues discussions sur les notions métaphysiques de la substance et de l'accident, de la nature et de la personne, de la liberté et de la grâce. Boèce, le grand éducateur du prémoyen âge, n'a pas seulement été un professeur de logique, mais aussi un maître de métaphysique, de physique et de psychologie. C'est à son école que pendant trois siècles on apprend la distinction des sens et de l'intelligence, la théorie de la *passio*, la définition de la personne, la composition substantielle, le principe de causalité, etc. [1]) Plusieurs de ces théories sont mal comprises, comme celle de la matière et de la forme, d'autres sont incomplètes, comme la théorie des causes, toutes manquent de cette solidarité que leur donnera le génie synthétique du XIIIe siècle ; mais ce que les premiers scolastiques en ont connu suffit pour les venger du reproche d'exclusivisme. Ni eux ni leurs successeurs ne se sont hypnotisés devant une phrase de Porphyre, comme ces *nirvanistes* de l'Inde qui étouffent en eux la source de toute personnalité, en répétant, jusqu'à s'assoupir, des formules vides de sens.

C'est donc trahir la vérité de l'histoire que de voir dans la scolastique une stérile dispute sur les universaux. Et si les faits eux-mêmes ne s'étaient chargés de nous fournir cette première réfutation, nous dirions que cette conception de la scolastique est incapable de révéler des caractères distinctifs, bases d'une vraie définition. Il ne suffit pas en effet, pour comprendre une philosophie, de faire l'*énumération des problèmes* qu'elle a traités de préférence, il faut s'inspirer des *solutions* apportées à ces problèmes. Kant n'a-t-il pas, autant que saint Anselme et que saint Thomas d'Aquin, étudié les universaux ? Bien plus, les problèmes qui se posent devant la raison inves-

1) V. à ce sujet Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis*, 1896.

tigatrice du philosophe ne sont-ils pas éternels, indépendants des temps et des latitudes ? Dans l'Inde, daus la Grèce, en Orient, au moyen âge, chez les modernes et chez les contemporains, ne serait-il pas aisé de dresser un code commun des questions relatives à Dieu, au monde et à l'homme ? Et à ce point de vue, ne pourrait-on dire de toutes les philosophies qu'elles sont une dispute sur les universaux ? Mais si les recherches sont identiques par leur *objet*, elles diffèrent par leurs *résultats*. Ce sont ces résultats qu'il faut scruter, grouper, harmoniser pour comprendre n'importe laquelle des nombreuses synthèses que l'homme a formulées comme explication du cosmos. Une nouvelle fois, l'insuffisance d'une définition courante de la scolastique nous montre la nécessité de recourir à une vraie définition doctrinale.

*
* *

Reste à examiner une troisième définition de la scolastique, celle qui cherche son caractère distinctif dans sa subordination à la théologie [1]).

On sait quels excès de langage, quelles étroites et haineuses appréciations cette dépendance de la philosophie inspire à bon nombre de critiques, heureux trop souvent de mettre en valeur leurs antipathies pour les croyances médiévales. Ils enregistrent cet aveu des docteurs scolastiques que la philosophie est *ancilla theologiae* pour parler d'esclavage, de spoliation des droits de la raison, et pour conclure à la stérilité de tout mouvement intellectuel embarrassé des entraves du dogme [2]).

Il y a là une exagération funeste. Pour comprendre en quoi elle consiste, essayons de préciser la vraie théorie de la

[1]) Cf. Erdmann. *Grundriss der Gesch. der Philos.* Bd. I. 1896, p. 264 et suiv. — Elie Blanc. *Hist. de la Philos.* T. I. 1896, p. 381. — Ueberwegs. *Grundr. d. Gesch. d. Philos.* Bd. II. 1886, p. 127, etc., etc.

[2]) " Le fond des idées étant fixé par le dogme, il ne restait de liberté que sur la méthode d'explication et d'application. „ — Fouillée. *Histoire de la Philosophie.* Paris 1883, p. 198, etc.

dépendance que la philosophie scolastique — de l'accord presque unanime des médiévistes [1]) — professe à l'endroit de la théologie. Nous pourrons nous demander ensuite si cette théorie peut nous fournir une définition satisfaisante de la scolastique.

*
* *

Les lois qui régissent les rapports de la philosophie et de la théologie sont consignées dans les introductions des grandes Sommes théologiques. Deux lois principales nous intéressent en cette étude :

1° *La distinction de la science théologique et de la science philosophique.*

La diversité des deux sciences dérive de la diversité de leur *objet formel*, de leurs *principes*, de leur *méthode*. L'une étudie l'ordre surnaturel, l'autre se confine dans l'ordre naturel ; la première repose sur la parole d'un Dieu, la seconde sur les lumières de la raison ; celle-ci procède par démonstrations, celle-là par voie d'autorité. Ils versent donc dans une erreur profonde ceux qui, avec Cousin et Jourdain par exemple, soutiennent que les scolastiques ont *confondu* l'examen rationnel des problèmes de l'esprit avec l'étude du dogme chrétien.

2° *La subordination matérielle, mais non formelle de la philosophie à la théologie.*

C'est ici surtout qu'il importe de préciser le point de vue exact auquel se placent les docteurs scolastiques. Ils partent d'un *fait*, qu'ils supposent démontré par ailleurs, et qui ressort, non de la philosophie, mais de la critique historique, à savoir l'existence réelle de la révélation chrétienne. Ce *fait* peut être contesté, mais *pour ceux* qui l'admettent, — et personne n'en

[1]) J. Freudenthal. *Zur Beurtheilung der Scholastik* (in *Arch. f. Gesch. d. Philos.* Bd. III. p. 22. 1893) cite comme une opinion " singulière „ la théorie de G. Kaufmann concluant à l'indépendance *absolue* de la philosophie scolastique vis-à-vis de la théologie.

doute chez les scolastiques — il en résulte des relations réciproques entre la philosophie en quête de la vérité naturelle, et la théologie en possession d'un ensemble de vérités révélées. Car Dieu est infaillible, sa parole est pour la raison imparfaite et chancelante une norme suprême, son enseignement, une vérité absolue que la spéculation rationnelle ne peut *matériellement* contredire, sous peine d'enfreindre une élémentaire logique. La philosophie n'en garde pas moins une indépendance *formelle*, l'indépendance des principes qui la guident dans ses investigations.

Ce n'est pas ici l'endroit de développer cette conception ni d'en faire la critique. Bornons-nous à noter que la loi de la *subordination matérielle des sciences* est universelle ; les sciences expérimentales aussi bien que les sciences rationnelles en contiennent de nombreuses applications, et tous les logiciens savent qu'une hypothèse ne peut aller à l'encontre d'une conclusion démontrée certaine par une autre science.

*
* *

Or, cette dépendance vis-à-vis de la révélation chrétienne, à laquelle le moyen âge croyant soumet non seulement sa philosophie, mais toutes les manifestations de sa pensée, représente-t-elle le caractère distinctif de la scolastique ? Est-ce dans cette dépendance que nous trouverons l'élément *essentiel*, constitutif de la définition d'une chose ?

Nous ne le pensons pas. Pour être vraie, contrairement à d'autres opinions rappelées plus haut, pareille définition n'en est pas moins *incomplète*. En effet, elle ne jaillit pas de la structure propre de la scolastique, mais de ses rapports avec une autre science. Elle ne peut pas nous apprendre *en quoi consiste* cette philosophie même soumise à cette dépendance. La terre que nous habitons est formée d'un complexus d'éléments les plus divers, formant son être même, et pour en donner une idée complète, il ne suffirait pas de dire qu'elle est

éclairée par le soleil. Seules, les choses *purement relatives* peuvent être définies l'une par l'autre.

Ce qui confirme la valeur de ces critiques, c'est qu'à d'autres moments de l'histoire, on a vu des systèmes philosophiques se modeler sur des dogmes religieux. Le Vedânta est construit d'après la théologie des livres Védiques; Philon le Juif harmonise un syncrétisme grec avec la Bible ; les Arabes cherchent les points de contact du péripatétisme et des doctrines du Coran ; Reuchlin veut accorder sa philosophie avec la cabale, Mélanchton avec le protestantisme. C'est si vrai que sous l'empire des idées imparfaites qu'on se fait de la philosophie des saint Anselme, des saint Thomas, des Duns Scot, on a usurpé le terme de *scolastique* pour l'étendre au delà de la synthèse élaborée par les docteurs chrétiens du moyen âge. Zeller appelle Philon le Juif le créateur d'une scolastique juive [1]). D'autres, dans le même sens, parlent d'une scolastique arabe, cabalistique, protestante.

Mais, s'il en est ainsi, il existe donc diverses variétés de « *scolastiques* » ! On peut en concevoir autant qu'il y eut de religions différentes! Ce renversement injustifié d'une terminologie est l'indice d'un argument nouveau en faveur de la thèse que nous défendons. Car pour distinguer la *vraie* scolastique, ou la *scolastique de l'Occident médiéval*, celle dont nous recherchons les caractères dans cette étude, il faudra faire entrer en ligne de compte des éléments constitutifs autres que la subordination de la raison à la foi et la soumission de l'École à l'Église.

Quels seront ces éléments ? Ils seront puisés d'une étude attentive des doctrines enseignées par les docteurs médiévaux, ou plutôt ils constitueront cette doctrine même. En fréquentant les leçons des grands maîtres, on verra se dégager *les théories fondamentales et génératrices de la synthèse que nous appellerons la synthèse scolastique.*

[1]) *Die Philosophie der Griechen*, 3e p. 341.

IV.

Cette synthèse n'est pas l'œuvre d'un jour, ni l'œuvre d'un homme. Elle n'est pas née du génie d'un Albert le Grand ou d'un Thomas d'Aquin : les siècles seuls ont pu édifier, pierre par pierre, le monument grandiose qui se dresse au XIIIe siècle. La scolastique désigne un vaste corps de doctrines dont l'évolution harmonieuse constitue un cycle fermé et caractéristique. Éparse et disséminée avant le XIe siècle dans des gloses et des commentaires, la pensée scolastique est pour la première fois consciente de sa force chez saint Anselme de Cantorbéry. Aux controverses logiques se joignent de bonne heure les débats métaphysiques ; chez Abélard, qui fait faire un pas de géant au problème des universaux, les sujets psychologiques commencent à se dessiner et l'on peut dire qu'aux dernières années du XIIe siècle, les travaux d'Alain de Lille et de Jean de Salisbury annoncent par leurs allures synthétiques l'approche d'un siècle de maturité. Ni l'un ni l'autre de ces deux écrivains n'ont connu la riche littérature arabe qui devait, quelque dix ans plus tard, donner à la scolastique l'éclat d'une incomparable splendeur. Il est permis de se demander ce que serait devenue la scolastique si elle avait continué son développement autonome, abandonnée à ses propres forces, et sans subir le contact du riche contingent d'idées léguées par les Arabes. Peut-être eût-elle enfanté avec plus de peine, mais aussi avec plus de gloire, les penseurs dont elle s'enorgueillit.

Quoi qu'il en soit, moins de trente ans après l'entrée du nouvel Aristote en Occident, Alexandre de Halès et Albert le Grand conçoivent une grandiose systématisation, que la plus large circulation des œuvres d'un philosophe serait incapable de provoquer dans un milieu non préparé à les recevoir.

C'est faire œuvre de justice que de rendre au passé ce qui revient au passé, et le XIIIe siècle pourra toujours revendiquer comme son apanage exclusif d'avoir agrandi l'édifice scolastique dans de colossales proportions, tout en ajustant les nombreux matériaux suivant la plus rigoureuse unité.—Cette unité de la scolastique se reconnaît même au XVe siècle, à l'âge du déclin, quand les régents des universités italiennes se débattent contre le matérialisme averroïste ; elle réapparaît une dernière fois au XVIe siècle dans la noble tentative de la néo-scolastique des Suarez, des Vasquez et des professeurs du collège de Coïmbre. Après, ce fut le moment des compromissions honteuses, des ignorances coupables. Les pseudo-scolastiques du XVIIe siècle avaient désappris les doctrines philosophiques dont ils se croyaient les légataires. Leur philosophie a fait banqueroute, parce qu'elle se réduisait à une série de thèses qui n'ont qu'un rapport éloigné avec les principes générateurs de la scolastique. On n'en peut citer de plus bel exemple que la joute ridicule entre Coperniciens et Aristotéliciens. Au lieu de renoncer à une application téméraire de la métaphysique à l'astronomie, les aristotéliciens crurent devoir défendre dans son entier le système astronomique d'Aristote, dont saint Thomas avait déjà reconnu le caractère hypothétique. Suivant un copernicien du temps, ils préférèrent nier le cours réel des cieux plutôt que d'introduire une modification dans le ciel d'Aristote. En renonçant aux principes fondamentaux de sa synthèse, la scolastique a renoncé à elle-même, et les assauts combinés et tenaces de tous les mouvements nés de la renaissance eurent bientôt fait de la discréditer devant le monde moderne.

*
* *

L'*unité du système scolastique*, telle qu'on la retrouve dans les périodes que nous venons d'esquisser, ne stérilise en rien chez ses représentants l'*originalité de la pensée*. Sur la grande charpente de l'édifice s'appliquent des théories personnelles,

dessins d'une architecture spéciale. Dans un sens large la scolastique justifie ce paradoxe d'un écrivain français : « On ne discute qu'entre gens du même avis et sur des questions de détail. » Partis d'un même point initial, les controversistes de l'École excellent dans la discussion parce qu'un accord implicite de tous fixe les limites des débats, la position des problèmes en litige. Il faut se mettre au point, pour suivre avec fruit le développement de leurs idées et se rendre compte de la juste portée de leurs arguments.

Ce serait se faire des débats de l'École une fausse idée que de se représenter un clan de moines et de docteurs séculiers, tous moulés dans le même moule, se querellant sur des arguties après avoir abdiqué toute indépendance d'esprit par une obéissance aveugle au mot d'ordre. [1]) L'ignorance du milieu scientifique dans lequel évolue la philosophie médiévale a seule pu accréditer ces préjugés insensés qui la discréditent. Rien ne ressemble moins à des chicanes stériles que les épisodes de la lutte des systèmes scolastiques.

Il suffira d'en apporter un exemple, mis en lumière par de récentes recherches. [2]) Quand saint Thomas vint enseigner à Paris vers 1269-1271, il se heurta à l'ancienne école péripatéticienne d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure, à laquelle il opposa un péripatétisme nouveau, plus entier et plus logique. D'accord avec ses illustres contradicteurs sur toutes les thèses fondamentales de la philosophie, il se séparait d'eux sur une foule de théories relativement secondaires, — mais dont l'ensemble venait donner à *sa* scolastique une orien-

[1]) M. Penjon apprécie en ces termes les périodes du XIe au XIIIe siècle : « On comprend alors comment la philosophie, si nous laissons de côté, et nous ne pourrons pas le négliger, son rôle de servante de la théologie, *ancilla theologiæ*, se trouve réduite pendant des siècles à de simples exercices de logique, à l'étude des formes vides de la pensée, à des combinaisons verbales, ou bornées, pour le fond des choses, à des querelles, comme celles des réalistes et des nominalistes, dont nous avons aujourd'hui presque de la peine, au premier abord, à comprendre l'intérêt. (Penjon, *Précis d'hist. de la Philos.* Paris, p. 174 (1897).

[2]) Les savants travaux du P. Ehrle et du P. Denifle.

tation caractéristique. A la pluralité des formes il opposait l'unité du principe substantiel ; à la théorie des *rationes seminales*, celle de la *privatio ;* à la composition hylemorphique des substances spirituelles, la doctrine des formes subsistantes ; à la théorie augustinienne de l'identité de la substance de l'âme et de ses facultés, celle de leur distinction réelle, etc. C'est dans cette divergence de vues qu'éclate surtout la perspicacité du génie novateur de saint Thomas. Or, ses contemporains — y compris ses confrères en religion — accueillirent ses idées avec une profonde défiance. Les documents du temps nous font assister à une série de discussions publiques, d'intrigues personnelles, de prohibitions officielles. C'est une mêlée générale qui provoque une foule de pamphlets et d'ouvrages de polémique, une mise en scène de tous les personnages marquants de l'époque. C'est un feu roulant d'idées qu'on peut mettre en parallèle avec les épisodes les plus mouvementés de l'histoire de la philosophie moderne.

Au contact de ces discussions on apprend que dans la famille scolastique, il y a des fractions diverses, et que parmi elles les unes sont supérieures aux autres par l'unité de doctrine et la plus parfaite intelligence des principes fondamentaux.

On apprend aussi qu'il y eut des défaillances.

*
* *

Plus d'une fois en effet dans le courant de son histoire, la scolastique a vu des *déviations* de ses principes. Des penseurs enthousiastes, comme Raymund Lullus, pour avoir outré la compénétration de la vérité théologique et de la vérité philosophique, ont conduit la scolastique aux confins de la théosophie. D'autres, trop indépendants et trop emballés, comme Roger Bacon, ont signé de dangereuses compromissions avec l'averroïsme, ou accentué les droits de l'observation empirique au point de donner le change à des historiens modernes, en quête de précurseurs au positivisme. Ces hommes sont loin d'être des *ennemis* de la scolastique ; mais ils ont

trahi de bonne foi la pureté de son système philosophique. Voilà pourquoi, si l'on s'en tient à une définition doctrinale de la scolastique, il convient de faire une place à part à ces disciples téméraires. Si la scolastique est un parti, quoi d'étonnant qu'elle ait des membres gênants dont elle se défie, tout comme elle a des adversaires déclarés à qui elle fait une guerre à outrance [1]).

*
* *

En résumé : Les définitions *extrinsèques* de la scolastique ne peuvent nous faire connaître une philosophie qui remplit sept ou huit siècles de l'histoire des idées occidentales. De même, toutes les définitions *intrinsèques* sont ou bien fausses ou bien incomplètes, si elles ne caractérisent point la doctrine, c'est-à-dire si elles ne découvrent point l'âme même de la scolastique.

Cette doctrine existe ; il y a chez tous les docteurs qu'on appelle du nom de scolastiques, un minimum d'idées communes sur lesquelles se détache l'originalité propre à chacun d'eux.

Ici s'arrête l'objet de cette première étude, et la tâche négative que nous nous sommes proposée. Nous aurons, dans un autre travail, à parfaire la partie *positive*, et à proposer une définition doctrinale de la philosophie scolastique.

M. De Wulf.

[1]) V. p. 150.

[2]) Dans son *Histoire de la Philosophie*, t. I. p. 386 (1896), M. Élie Blanc nous fait l'honneur de signaler cette opinion que nous avions indiquée, incidemment, dans notre *Histoire de la Philosophie scolastique dans les Pays-Bas* (1895), p. XII. Le savant professeur fait des réserves et écrit, au contraire, de la scolastique : " Elle n'est pas précisément un système, car la plupart des systèmes ont été soutenus par quelques esprits au moyen âge ; et il est évident d'ailleurs que la scolastique s'accommode fort bien de tout ce que les philosophes et les écoles ont dit de meilleur „ (p. 378). Nous avouons ne pas comprendre les réserves de M. Blanc, car lui-même écrit, p. 381 : ' Les scolastiques parvinrent à démontrer un ensemble de vérités fort bien liées entre elles : en un mot, ils édifièrent un *système* „.

XIV.

Qu'est-ce que l'art *)?

I.

Dans son livre récent sur l'art, M. le comte Léon Tolstoï n'a pas donné à son traducteur, M. de Wyzewa, l'exemple de la présomption. « Si mauvais que soit mon travail, j'espère » du moins, dit simplement Tolstoï, ne pas m'être trompé » dans la pensée qui en forme la base, et qui consiste à » considérer l'art de notre temps comme engagé dans une » fausse voie. » (Conclusion du livre, p. 254).

Qu'on veuille bien noter ces derniers mots de Tolstoï : il y définit modestement et exactement la portée de son présent livre. Il a entendu y émettre des critiques; et nullement il n'a prétendu y formuler triomphalement l'innovation de doctrines positives, irréfragables et définitives, qui doivent éclipser toute gloire en philosophie esthétique. — Il ne se soucie nullement d'exclamer pareil *Eureka* triomphant ; mais, plutôt qu'à un Archimède, transporté d'enthousiasme, il peut se comparer à un Juvénal écrivant de maîtresse façon sa colère de voir tout détruire, et s'indignant âprement contre les destructeurs, contre les artistes histrions et leurs cruels mécènes dans la Rome païenne.

*) *Qu'est-ce que l'art ?* par le comte Léon Tolstoï, traduit du russe et précédé d'une Introduction par Theodor de Wyzewa. Librairie Perrin et Cie, Paris.

*
* *

En effet, Tolstoï consacre bien des pages à cette Rome des vices, qu'il voit, renaissant depuis quatre siècles, pour amoindrir et aveulir la société chrétienne ; et tout son livre est un formidable plaidoyer contre le paganisme de la Renaissance.

Les païens du bon vieux temps étaient bien supérieurs aux paganisants depuis le XVIe siècle, car, pour ces derniers, leur paganisme n'était plus une religion, mais seulement une philosophie mauvaise, une morale malsaine, et la plus abjecte, l'épicuréisme.

Pour Tolstoï, le beau se confond avec le plaisir ; et le beau n'étant, au plus, qu'une forme accidentelle de plaisir, toute esthétique qui assigne le beau comme fin de l'art est, par le fait, épicurienne, — et partant méprisable.

C'est la thèse philosophique du livre que de montrer, comment le beau n'est pas autre chose que plaisir ; et encore comment le beau n'étant recherché qu'à titre de plaisir, il faut en conclure que la jouissance est la seule chose essentielle à la beauté, de façon que sa détermination esthétique n'importe pas : le beau n'est qu'un grand plaisir, mais un plaisir comme tous les autres, et rien de plus.

*
* *

Une fois persuadé que beauté n'est que plaisir, Tolstoï s'indigna, et tenta résolument d'affranchir l'art de cet asservissement à la beauté.

La renaissance, et les pires productions du paganisme contemporain, lui apparurent comme la pratique logique de la théorie de l'art au service du beau, c'est-à-dire du plaisir. Dès lors, voulant un art plus noble, et moins immonde, tous ses efforts s'emploient à rompre des lances contre cette théorie de l'art pour le beau, d'où lui semble venir tout le mal.

Il combat de toutes pièces cette thèse pour la démolir; mais, ses efforts ne se bornent pas à cette destruction : il prétend édifier après avoir abattu. Il instaure un système positif d'art indépendant en tous points du beau : c'est la formule de l'*art, moyen de transmission des sentiments parmi les hommes.*

*
* *

Cette tentative de reconstruction n'a pas les suffrages de M. de Wyzewa, qui est bien décidément partisan de cette théorie, qu'en matière d'esthétique la meilleure théorie ne vaut rien.

On peut se faire, d'après cela, une idée de ce que vaut l'éloge décerné par le traducteur-introducteur à l'œuvre de Tolstoï.

En disant que l'ouvrage du philosophe russe est la meilleure esthétique, il entend faire, en son langage à lui, un très piètre compliment.

M. Theodor de Wyzewa, on le sait, est quiétiste. Au lieu de s'indigner avec son auteur pour rêver en puritain à un art austère et chrétien, il trouve sincèrement que les licencieuses et artistiques joies ne sont jamais que bonnes; et que, même au point de vue où se plaçait Tolstoï, l'art ne supporte aucune théorie ; l'art ayant pour seul objet de transmettre les sentiments, ne peut être accessible qu'aux seuls sentiments. C'est en vain que, pour les chefs-d'œuvre et toutes les beautés nous essayerions d'y pénétrer par des raisons : elles n'y atteignent rien. — Aucune théorie : de la pratique !

« *A discuter les rapports de l'art avec la beauté, on risquait* » *d'entrechoquer, dans les nuages, deux formules vaines, tandis* » *qu'il y avait sur la terre tant d'œuvres d'art, bonnes et belles,* » *qui ne demandaient qu'à être goûtées en silence.* » [1])

Voici comment peut se résumer selon nous la critique de M. de Wyzewa :

[1]) *Avant-propos du traducteur.*

« Que si l'auteur russe avait des observations critiques, d'ailleurs très justes, sur l'amoindrissement et la honte de nombreuses productions d'art contemporain, pourquoi les mettre en cette forme systématique, qui leur enlève et leur valeur et leur effet ? »

Cette fois encore, je le crois, l'auteur sera peu enchanté de son traducteur. En effet, à moins d'être quiétiste, on se fait honneur de mettre sa pratique en conformité avec les principes de théorie qui nous formulent l'idéal à poursuivre. Et il faut toute l'incohérence quiétiste pour croire qu'on peut, sans nous atteindre, s'en prendre aux principes qui guident notre conduite. — A vrai dire, nos principes sont, au contraire, ce que nous avons de plus cher, et ce n'est jamais que par eux et relativement à eux, que nos actions et notre vie elle-même ont une dignité et une valeur à nos propres yeux.

*
* *

Mais, quoi qu'il en soit de l'importance en général des principes, venons-en à parler spécialement du livre qui nous occupe, et des principes, ou plutôt du seul principe qui en est la thèse unique, à savoir que l'art ne serait que le « *moyen de transmission des sentiments parmi les hommes* ».

Précisant la portée de cette formule, M. de Wyzewa a montré très justement, que le tout du livre repose sur elle. Voici comment il s'exprime. Strictement déduite de sa définition de l'art, la doctrine qu'il (Tolstoï) nous expose est un monument de construction logique : à cela près, « qu'elle est simple, » variée, vivante et agréable à lire, je ne vois aucune raison » pour ne pas l'admirer à l'égal de l'immortel jeu de patience » métaphysique de Baruch Spinoza. » [1])

J'ajoute, pour ma part, qu'entre Tolstoï et Spinoza, il y a plus que cette analogie de forme déductive, signalée par M. de Wyzewa ; et j'estime, qu'en fait de métaphysique panthéiste,

[1]) *Avant-propos du traducteur*, p. 2.

l'œuvre du philosophe russe contemporain, bien souvent, ne le cède, en rien, au vieux Baruch d'Amsterdam. — Il est vrai que Tolstoï, comme les panthéistes de tous les temps, s'attache à combattre à tout propos la doctrine de l'existence d'un Dieu personnel; mais, il y ajoute cette forme de panthéisme si en faveur à notre époque, qui consiste à déifier l'altruisme humain, et à faire du prochain, le seul objet de la morale. Il en vient ainsi à constituer un culte athée et une religion de l'humanité, dont Auguste Comte et les socialistes s'entendent à nous donner un triste exemple et une effrénée propagande.

*
* *

Le livre se termine sur cette conclusion :

« L'art seul peut faire que les sentiments d'amour et de » fraternité, accessibles seulement aujourd'hui aux hommes » les meilleurs de notre société, deviennent des sentiments » constants, universels, instinctifs chez tous les hommes. » (Conclusion, p. 267).

Réaliser l'union fraternelle des hommes, voilà, selon Tolstoï, le but de l'art, et non seulement de l'art social, mais de tout art actuel quel qu'il soit.

*
* *

Qu'on ne se méprenne pas si toujours, à la façon de nos socialistes, Tolstoï parle de Dieu, d'apostolat, de religion et du Christ qu'il place en compagnie de Bouddha et de Socrate. — Il n'entend ces mots que dans un sens purement athée, pour désigner une sorte d'amour de l'humanité; et il convient d'ailleurs que cette acception ne laisse pas que d'être obscure. Voici cet aveu :

« Ces mots *l'union des hommes avec Dieu, et entre eux*, pour » obscurs qu'ils puissent paraître à des esprits prévenus, ont » cependant un sens parfaitement clair. Ils signifient : l'union » chrétienne, en opposition avec l'union partielle et exclusive

» de quelques hommes seulement, unit entre eux tous les » hommes sans exception » (page 207).

En d'autres termes, l'humanité n'est Dieu qu'à condition de comprendre tous les hommes. — Logiquement, l'auteur déduit de cet abus de mots une définition de l'art « non chrétien » ou non divin, — et de l'art chrétien ou de l'art divin. L'art non chrétien, dit-il, — en unissant entre eux quelques hommes, isole ces hommes, par là même, du reste de l'humanité, de telle façon que cette union partielle est souvent une cause d'éloignement à l'égard des autres hommes. L'art chrétien, au contraire, est celui qui unit tous les hommes sans exception (p. 208). Imperturbablement l'auteur descend aux applications et aboutit à classer en tout premier rang ces types d'art religieux : *Les misérables*, *Les pauvres gens* de Victor Hugo, tous les romans et nouvelles de Dickens ; *La case de l'oncle Tom ;* les œuvres de Dostoïewsky, et le roman *Adam Bede*, par Georges Eliot.

*
* *

Quant à promettre l'immortalité à la forme de christianisme qu'il a inventée, le célèbre Tolstoï ne s'en sent pas le courage, et il le confesse : « Dans notre temps, écrit-il, la conception » religieuse des hommes a pour centre la fraternité univer- » selle, et le bonheur dans l'union. La science véritable doit » donc nous enseigner les diverses applications de cette con- » ception à notre vie ; et l'art doit transporter cette conception » dans le domaine de nos sentiments... Et c'est chose fort » possible que, dans l'avenir, la science fournisse à l'art un » autre idéal, et que l'art, alors, ait pour tâche de le réaliser ; » mais, dans notre temps, la destination de l'art est claire et » précise. La tâche de l'art véritable, de l'art chrétien, est » aujourd'hui de réaliser l'union fraternelle des hommes ». (p. 266, et *in fine)*

A vrai dire, on ne parle pas autrement dans les sections d'art de nos socialistes *Maisons du Peuple* ; car, dans ces offi-

cines, on ne se soucie des œuvres d'art, que pour faciliter l'avènement du culte des hommes pour eux-mêmes, sans autre Dieu ni maître.

*
* *

Toutefois, Tolstoï n'appartiendra jamais, semble-t-il, à ce qu'on nomme, dans le parti, les agissants, ou les propagandistes par le fait ; il est heureux de caresser l'absolu d'une théorie, et cela lui suffit ; ayant posé en thèse que le divin était l'universalité des hommes, il en tire une application rigoureuse, mais saugrenue : « Pour qu'une œuvre d'art, dit-il, soit divine, c'est-à-dire de bon art, il faut qu'elle soit comprise de tous les hommes sans exception. Or, l'humanité ne pourra jamais être unanime à comprendre les œuvres d'art, sinon les plus banales, les moindres, et les moins compliquées. — On voit au premier instant l'absurdité de cette conséquence ; cependant l'auteur ne semble pas s'en apercevoir. — Beaucoup d'hommes ont besoin d'une éducation musicale pour apprécier les harmonisations ; pour l'auteur, c'est la preuve qu'il n'y a guère de bon art, qu'à de sèches mélodies sans accompagnement : Beethoven, Berlioz, Listz, Wagner, ne sont pas dès l'abord compris ; ils sont donc de mauvais aloi, et sans valeur artistique ; — et, ce qui ne manque pas de piquant, l'auteur finit par reconnaître que, dans ses nombreuses œuvres littéraires, comme aussi dans celles des musiciens classiques, il n'y a que quelques courts passages artistiques. — « Toute la littérature con- » temporaine en est encore à attendre une œuvre d'art, *car, dit* » *l'auteur, on ne saurait guère trouver dans la littérature* » *moderne, d'œuvre satisfaisant pleinement aux conditions de* » *l'universalité* » (p. 213).

*
* *

En vain s'imagine-t-on de protester, en invoquant l'évidente beauté d'une œuvre magistrale, comme la 9me symphonie de Beethoven. Tolstoï vous répondra : « *Tout* ce que j'ai écrit et

» *qu'on vient* de *lire*, je l'ai écrit *seulement* pour arriver à un » *criterium clair* et *raisonnable*, permettant de juger de la » valeur des œuvres d'art. Et *maintenant* ce *criterium* me » *prouve* de la façon *la plus* évidente que la 9me symphonie de » *Beethoven n'est pas* une bonne œuvre d'art » (p. 217).

Ici nous nous permettrons de faire remarquer qu'il y a, en bonne logique comme aussi en cette logique géométrique préconisée par Spinoza, un mode légitime de raisonnement qui s'appelle la réduction à l'absurde; le moment est venu d'en appliquer les principes; et si, adoptant, pour norme d'art, l'universalité, Tolstoï en vient à décerner le qualificatif « laid » aux choses belles, il y a tout lieu de conclure, non à la laideur de la beauté, ce qui est contraire au principe de contradiction, mais à la fausseté du criterium hypothétique dont on est parti.

(A suivre)

ARMAND THIÉRY.

Mélanges et Documents.

II.

La Philosophie thomiste en Portugal.

NOTES POUR SERVIR A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN PORTUGAL.

I.

Les plus anciens philosophes portugais : Petrus Hispanus ; le roi Edouard. — Activité philosophique des monastères. — Manuscrits thomistes de la bibliothèque d'Alcobaça. Éditions les plus anciennes de saint Thomas, existant à la Bibliothèque nationale de Lisbonne.

L'histoire de la philosophie thomiste en Portugal est encore à faire, et cette étude jetterait sans nul doute une vive lumière sur l'évolution de la pensée hispanique. Sollicité à plusieurs reprises d'entreprendre cette tâche, nous avons recueilli des documents pour servir à l'histoire du thomisme en Portugal. Ce que nous publions aujourd'hui en est un extrait.

L'école musulmane de la péninsule hispanique, qui connaissait les ouvrages du stagyrite, se trouvait constituée dès le IXe siècle, à Cordoue et à Séville. Les doctrines de cette école devinrent célèbres: Averroès surtout traduisit et commenta les ouvrages d'Aristote. Mais ce fut surtout saint Thomas qui répandit dans l'occident chrétien le péripatétisme véritable [1]).

L'Ange de l'École instaura à nouveau les principes philosophiques du Lycée, en les exposant avec la lucidité frappante de son génie et en les conciliant avec le christianisme. Plus tard la *Summa Theologiae* remplaça, dans l'enseignement du moyen âge, les *Sentences* de

[1]) Selon toute probabilité, le premier savant portugais qui expliqua le texte original d'Aristote fut Antonio Luiz, docteur en médecine, né à Lisbonne. Ce fut en 1547 qu'il commença à l'Université de Coïmbre ses leçons sur Aristote et Galien.

Pierre Lombard et devint la base de l'instruction dogmatique de l'Église. Le plus grand philosophe du moyen âge fut suivi et enseigné dans toutes les universités.

Sa canonisation sous le pontificat de Jean XXII, le 18 juillet 1323, vint donner une nouvelle autorité à sa doctrine dans le monde catholique tout entier.

Vers la fin du XIe siècle, le Portugal se trouvait constitué en nation; car, depuis l'année 1097, le comte Henri de Bourgogne, époux de l'infante Thérèse de Léon, exerçait sa domination sur le territoire qui s'étend du fleuve Minho au Tage. Avec l'indépendance politique commença l'émancipation intellectuelle.

On rencontre cependant avant cette époque un nom fameux, celui de saint Damase, né à Guimarâes, vers l'an 304. Il occupa la chaire de Rome pendant 18 ans, sous le nom de Damase Ier. Saint Jerôme qui fut, comme on sait, son secrétaire et fut chargé par lui de faire la traduction de la Bible connue sous le nom de Vulgate, tenait en si haute estime le saint pontife, qu'il le proclame *vir egregius et eruditus in scripturas, et virgo ecclesiae virginis doctor*. Il nous reste de saint Damase quarante compositions poétiques, dont une édition a été publiée à Rome en 1754, et plusieurs lettres, imprimées à Paris en 1672.

Dès le XIIIe siècle, le Portugal suivait le mouvement philosophique européen. Les doctrines d'Albert le Grand, de S. Thomas et de Raymond Lulle étaient enseignées dans nos monastères peu de temps après avoir été exposées par leurs auteurs. On sait que S. Thomas et Raymond Lulle étaient contemporains; le premier naquit en 1227, le second en 1235.

Raymond Lulle, originaire de Palma, dans les Baléares, devint sénéchal du roi d'Aragon, et plus tard se fit moine. Ses œuvres *Ars generalis, Ars magna, Ars cabalistica, Ars brevis* ont été enseignées, du vivant même de leur auteur, dans les monastères portugais. Certains documents des monastères augustins et dominicains nous ont conservé les noms des maîtres dans *l'art de Raymond*. On trouve de nombreuses références à Raymond Lulle dans le *Conseiller Loyal* du roi Dom Edouard, dans les manuscrits d'Alcobaça et dans ceux du monastère de Sainte-Croix conservés à la Bibliothèque de la ville de Porto.

Peu de temps après la constitution du Portugal en monarchie, deux noms portugais brillent dans l'histoire de la philosophie du moyen âge. Ce sont ceux du logicien Petrus Hispanus (1276) et du roi

Edouard (Duarte). Ce dernier, psychologue et moraliste, est l'auteur de l'ouvrage intitulé *le Loyal Conseiller* (1428).

Les monastères suivaient de près les progrès scientifiques de l'époque, mais sans produire d'œuvre originale. Plus tard seulement il en sortit des professeurs qui surent, par une contribution personnelle, augmenter le patrimoine philosophique.

On pourrait faire une longue liste des noms de moines portugais, dominicains ou appartenant à d'autres ordres religieux, qui par leur enseignement ou par leurs écrits ont répandu, en Portugal et ailleurs, la philosophie scolastique, surtout celle de saint Thomas.

Aussi, nous sommes-nous largement servi pour le présent travail des manuscrits des couvents, particulièrement de ceux des monastères dominicains et cisterciens, ainsi que des cours manuscrits professés par les Jésuites et des documents ayant appartenu au Collège jésuite de Coïmbre.

Ce furent notamment les Cisterciens d'Alcobaça qui, pendant le moyen âge, suivirent avec le plus grand entrain le mouvement intellectuel européen. Ils envoyaient des sujets d'élite à Cologne écouter les leçons du Dominicain Albert le Grand et plus tard celles de saint Thomas à Paris.

Dans leur monastère grandiose d'Alcobaça on gardait des manuscrits précieux, contenant les doctrines de saint Thomas ainsi recueillies de la bouche du saint lui-même ou de celle de ses disciples immédiats. Quelques-unes de ces collections (toutes celles qui existaient lors de la suppression du couvent) se trouvent actuellement à Lisbonne, à la Bibliothèque nationale (section des réservés).

Ces volumes sont au nombre de sept. En voici la liste par ordre chronologique. Les numéros anciens — par lesquels nous les désignons — sont ceux qu'ils portent dans le catalogue imprimé de la Bibliothèque monastique d'Alcobaça; les numéros que nous appelons modernes sont les numéros d'ordre que ces volumes ont reçus à la Bibliothèque nationale.

Codex n° 225 (mod. 261). — Sur le volume lui-même on lit, en

[1]) Ce volume est très bien conservé. Il est écrit en beaux caractères gothiques avec des initiales enluminées. La première page est ornée d'une belle initiale dorée et d'une petite vignette courant autour de la page, avec des figures qui représentent des lièvres poursuivis par des lévriers. Dans l'iconographie religieuse du moyen âge, le lièvre, comme on sait, représente souvent l'âme du juste poursuivie par le péché. Celui-ci, dans ce cas, est figuré par le chien, quoique le plus souvent cet animal symbolise la vertu.

écriture du XVIIIe siècle : *D. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Scriptum, In quartum Librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi. Cum Indice Distinctionum, et Quaestionum in fine ; sub quo invenitur monimentum dicens - Factus est autem dictus Liber anno Incarnationis Domini M° CC° LXXXV°.*

Dans le catalogue imprimé des moines, ce codex est inscrit comme suit: *Membranaceus in fol. exaratus saecul. XIII tempore pene coaevo D. Thomae 2 nempe annis post mortem Domin. MCCLXXXV complectitur Divi Thomae Aquinatis scriptum in quartum Librum Mag. Sententiarum ; caret aliquibus articulis distinct. qui forte oblivione omissi sunt, cum in fine addantur, licet alia littera.*

In calce haec verba subjiciuntur : Iste Liber est Fratris Petri de Hispania Claraevallensis studentis apud S. Bernard. Parisiis.

Codex n° 226 (mod. 262). — *D. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Quaestiones disputatae et Quodlibetales, et alii Libri, seu Tractatus, de quibus fit mentio Tabulâ positâ in fine Codicis.*

Inter Quaestiones disputatas, et Quodlibetales invenitur Sermo de Assumptione B. Mariae super verba Psalmi = Astitit Regina a dextris tuis = Astitit Regina — id est, praesens stetit Virgo Maria etc. & Aliae ideae praedicabiles, adaptatae S. Bernardo Doctori Mellifluo, super illa verba Sapientiae 10 = Dedit illi scientiam Sanctorum ; honestavit illa in Laboribus, et complevit Labores illius = .

Dans le catalogue des moines ce volume est indiqué en ces termes:

Membranaceus in fol. exaratus plurium manibus Littera saecul. XIII fol. 224. Continet 19 ex quaestionibus Angel. Doctor. quae disputatae, digestae in hunc ordinem : 1 De Anima, 2 De Virtutibus, 3 De Charitate, 4 De Malo, 5 De Peccatis, 6 De Causa peccati, 7 De Peccato originali, 8 De Poenis peccati originalis, 9 De Electione humana, 10 De Peccato veniali, 11 De Vitiis capitalibus, 12 De Inani gloria, 13 De Invidia, 14 De Acedia, 15 De Ira, 16 De Avaritia, 17 De Gula, 18 De Luxuria, 19 De Spiritualibus creaturis : Continet insuper octo ex 12 quodlibetis ipsius Doctoris Angel. sed ordine inverso deficientibus etiam articulis 23 et 24 quodlibeti 8. Subjiciuntur praeterea haec ex opusculis ipsius Doctoris Angelici, scilicet, de perfectione vitae spiritualis.

Codex n° 224 (mod. 265). — Sur le volume lui-même : *D. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Scriptum. In tertium Librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi. Cum Indice Distinctionum, &*

Quaestione in fine Voluminis, in quo deest media initialis pars primi articuli Quaestionis primae, ablata cum folio ex Codice abscissa.

Dans le catalogue des moines : *Membranaceus in 4° maximo exaratus Littera saecul. XIII. fol 149. Reperiuntur in eo Liber Ricardi S. Victoris = De Patriarchis, Benjamin minor dictus.*

Epist. S. Anselm. Cant. Episc. ad Urban. Pontif. De Incarnat. Verbi, & Dialogus, seu Libri duo ejusdem - Cur Deus Homo =, dicti impressi in ejus Liber Pastoralis Ambrosii edit. tom. 2 nov. edit. *Expositio S. Hugonis = De Oratione Dominica — cum altera Expositione ejusd. Hug. excerpta ex Lib. Miscellaneorom in 4 debitoribus, quae sunt editae in ejus oper.* Rosthmi 1648. *In calce codicis subjicitur excerptum quoddam Anonymi ex Sententiis Patrum concinnatum circa gehennae flammas, init. illius = Quaestio currit, si non erit ignis incorporatio :* fin. *invenies annos ab initio saeculi.*

Le commencement du volume manque. Celui-ci d'ailleurs est très bien conservé ; mais il a été écrit avec de la mauvaise encre qui s'est jaunie par la suite des temps. Le travail du *pictor* est resté inachevé, car en beaucoup d'endroits on trouve des espaces vides ; ils étaient évidemment destinés à de légères peintures, comme le montrent les places correspondantes des pages complètes. Les lignes qui ont servi à guider l'écriture n'ont pas été effacées.

Codex n° 229 (mod. 266). — Sur le volume :

Divi Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Prima Secundae Summae Theologiae. Cum Indice Capitulorum Operis in fine.

Dans le catalogue des moines : *Membranaceus in fol. saecul. XIII vel XIV fol. 186. Continet primam secundae Summae Theologiae Div. Thomae Aquinatis, cum Indice Capitulorum totius operis in fine.*

Bonne écriture, claire, un peu jaunie par ci par là. Le volume a beaucoup souffert des vers, mais seulement dans les parties extérieures.

Codex n° 227 (mod. 268). — Sur le volume :

Divi Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Summa Catholicae Fidei contra Gentiles Libris quatuor.

Cum Indice quaestionum posito in principio singulorum Librorum. In Libro tertio deest Capitulum primum ablatum cum folio ex hoc Codice abscisso.

Dans le catalogue des moines: *Membranaceus in fol. exaratus a Fr. Dominico de Porto de Mos saeculi, ut videtur, XIV fol. 193, Continet Divi Thomae Aquinatis summam Catholicae fidei contra Gentiles 4 Libris comprehensam paucis verbis diversam ab edit. tom. 9 Oper. Div. Thomae. Mutilus est ab aliqua folia scissa.*

Volume admirablement écrit, dont l'encrè est aussi fraîche que si elle datait d'hier. Il paraît avoir été fortement piqué des vers, car en d'innombrables endroits on voit de petites coupures faites à dessein. Il est probable qu'on avait l'intention de remplacer les petits morceaux qui manquent et qui étaient gâtés, car en beaucoup d'endroits se trouvent des raccommodages de ce genre.

Codex nº 228 (mod. 269). — Sur le volume :

D. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Prima Pars Summae Theologiae, cum Indice Quaestionum, & articulorum in fine Operis.

Dans le catalogue des moines : *Membranaceus in fol. saecul. XIII, vel XIV, fol. 235. Continet primam partem Summae Theologiae Div. Thomae Aquinatis, cum Indice quaestionum, & articulorum.*

Très bien conservé et admirablement exécuté, avec une parfaite correction et le plus grand soin. Sur la première page on voit une jolie vignette portant des dragons — le symbole ecclésiastique bien connu du diable — et une fort belle initiale peinte sur fond d'or, représentant saint Thomas lui-même enseignant ses disciples. Le volume est un peu rongé des vers.

Codex nº 283 (mod. 385). — Une faible partie seulement de ce volume contient des œuvres de saint Thomas. On lit en tête :

Tractatus varii Geometriae, Philosophiae, Astrologiae, Rhetoricae, Scripturae Sacrae, hoc ordine descripti, scilicet : Anonymi — De Geometria. D. Thomae Aquinatis — De natura materiae. Anonymi — Homilia in Evangelium Dominicae Quadragesimae, etc.

Dans le catalogue il est indiqué ainsi : *Papyreus in fol. scriptus Gothicis, clarisque caracteribus saeculi XV, mutilus, sine deficiente etc.* L'exécution graphique est très inférieure à celle des volumes précédents.

Tels sont les manuscrits très précieux provenant du monastère d'Alcobaça et rapportant les leçons de saint Thomas lui-même ou de ses disciples immédiats.

Nous avons comparé quelques-uns de ces manuscrits avec la plus ancienne édition de saint Thomas que nous ayons pu nous procurer,

et nous n'avons constaté entre les deux textes que de légères différences de rédaction [1]).

Le texte de cette édition diffère peu de celui du codex nº 226 du couvent d'Alcobaça. Parmi les autres manuscrits, quelques-uns sont, comme l'on a vu, presque contemporains du Docteur Angélique. Il serait préférable cependant de se servir, pour la comparaison, de l'édition de Rome, 1570 (18 vol. in fol.) ou de celle de Venise, 1594, qui sont les deux éditions les plus communes, antérieures à celle d'Anvers.

De nombreuses éditions de saint Thomas existent à la Bibliothèque nationale de Lisbonne. En voici quelques-unes du xvᵉ siècle, que nous avons également examinées :

Édition de Rome de 1470 ; bel exemplaire ayant appartenu aux Carmes déchaussés de Setubal. — *S. Thomae Quaestiones*, belle édition de 1472, sans lieu d'impression ; elle doit être d'origine allemande. — *Quotlibet*, Venise, 1476. — Édition de Venise, 1477. — Édition de Venise, 1478. — *De Humanitate Christi*, édition de Leyde, 1484. — Édition de Bâle, 1492. — *Super libros Metaphysicae*, Venise, 1493. — Édition de Bologne, 1493. — Édition de Bologne, 1494.

II.

Bibliographie thomiste portugaise : Luiz de Sottomaior ; Diogo Soares de Santa Maria ; Manuel da Natividade ; Joâo de S. Thomaz ; Antonio de Sena; Isaac Cardoso ; Estacio da Trindade ; José Caetano. — Autres écrivains qui se sont occupés de la *Somme*.

Les plus illustres écrivains scolastiques portugais se rencontrent presque tous dans les ordres réguliers. Nous ne nous occuperons point, dans ce paragraphe. des commentateurs jésuites de Coïmbre, dont nous parlerons plus loin à propos du collège auquel ils appartenaient. Pour les autres écrivains, dont il sera ici question, la principale source où nous avons puisé nos renseignements biographiques est le grand ouvrage de Barbosa Machado.

[1]) L'édition dont nous nous sommes servi est la suivante :
" *Divi Thomae Aquinatis Doctoris Angelici opuscula omnia : Nec non opusculum de Eruditione principis nuper impressum, etc. Editio nova quam plurimis quibus scatibat mendis correcta, cum exemplari Romano ac aliis vetustissimis manuscriptis codicibus collata, Per R. P. F. Cosmam Morelles. ordinis Praedicatorum S. T. D. ac in celeberrima coloniensi Universitate Professorem Publicum. Antwerpiae apud Joannem Keerbergium anno MDCXII.* „

Le P. Luiz de Sottomaior naquit à Lisbonne en 1526. Il était fils de Fernando Eanes de Sottomaior, capitaine de Cananor. En 1543, il entra au couvent dominicain de Lisbonne. Il le quitta en 1549 pour aller en Flandre, étudia la théologie à l'Université de Louvain et acquit une profonde connaissance de cette science. Il s'adonna aussi à l'étude du latin et de l'hébreu. La connaissance des langues lui permit d'interpréter bien des passages obscurs de l'Écriture sainte.

Philippe II d'Espagne, voulant rendre à la foi catholique les universités de Cantorbéry et d'Oxford, chargea Sottomaior (1554) d'y enseigner les humanités et en même temps d'instruire dans le dogme de l'Église catholique les élèves appartenant à des familles hérétiques. Mais après la mort de la reine Marie d'Angleterre, épouse du roi Philippe, Sottomaior fut obligé de retourner en Flandre, d'où il se rendit en Allemagne, exerçant toujours le professorat. Il assista au Concile de Trente en 1561 comme théologien du roi Sébastien de Portugal, et y fit admirer sa vaste érudition.

Rendu à la patrie en 1564, il enseigna la théologie dans son couvent, jusqu'à ce que le roi Sébastien, soucieux de relever l'Université de Coïmbre en y envoyant des maîtres illustres, l'y nomma professeur d'Écriture sainte. Sottomaior prit possession de cette chaire en 1567 : mais elle lui fut enlevée en 1580 à l'avènement du roi Philippe de Portugal, en punition de sa fidélité au prétendant Dom Antonio. Prieur de Crato. Peu de temps après cependant, sa charge lui fut rendue avec honneur.

Quand sa dernière heure fut venue, il pria toute la communauté, présente à son lit de mort, de ne jamais se départir de la doctrine de saint Augustin et de son fidèle interprète saint Thomas. Mieux que toute autre, disait-il, cette doctrine aide à comprendre le sens caché des épîtres de saint Paul. Sottomaior mourut le 20 mai 1610, laissant plusieurs ouvrages théologiques, dont trois seulement ont été publiés à Lisbonne et Paris, de 1610 à 1621.

Le P. Dom. Diogo Soares de Santa Maria naquit à Lisbonne en 1551. Il était fils d'André Soares, gentilhomme du roi Jean III et secrétaire de la reine Catherine. En 1567, il entra dans l'ordre séraphique, au couvent de Saint-François à Lisbonne, et reçut le surnom de Santa Maria. Pour se soustraire à la médisance de ses rivaux, il quitta Lisbonne en 1580 et se rendit à Paris. Après avoir reçu les insignes du doctorat à Paris et à Louvain, il y donna des cours de théologie, attaqua les erreurs du temps avec un tel succès, qu'il réduisit au silence les plus savants hérétiques et mérita le titre de

Vehemens haereticorum flagellum. Henri IV le nomma son prédicateur et conseiller ; Louis XIII l'éleva à l'évêché de Laîs en Normandie, et Paul V l'y confirma en 1612. Le P. Soares de Santa Maria mourut en 1614 et fut enseveli dans l'église Saint-Bonaventure à Paris. Ses ouvrages, tous théologiques, écrits en latin et en français, furent publiés à Paris et à Lyon de 1585 à 1610.

Le P. Manuel da Natividade naquit également à Lisbonne, habita en Castille et fut un des premiers religieux déchaussés de l'ordre de N. Dame de la Merci. Il commença par enseigner les sciences scolastiques dans son ordre, puis en devint le second provincial en Sicile. Il mourut à Fuentes en 1629, à l'âge de 80 ans, laissant un grand nombre d'ouvrages théologiques inachevés et un seul complet. Ce dernier est intitulé : *Philosophia secundum mentem Angelici praeceptoris.* Ms. in fol. Le duc d'Aveiro, Dom. Raymundo de Lencastre, voulut le faire imprimer, mais ce projet ne fut pas réalisé.

Le P. Joao de S. Thomaz naquit à Lisbonne, le 9 juillet 1589, de Pierre Poinsot, viennois, secrétaire de l'archiduc Albert, gouverneur du royaume de Portugal, et de Doña Maria Garcez, noble portugaise. Il étudia à l'Université de Coïmbre et y reçut le grade de *magister artium.* Pour obéir aux ordres de son père, il se rendit dans les Pays-Bas, suivit les cours de l'Université de Louvain et y conquit le grade de licencié en théologie scolastique. Le P. Joâo de S. Thomaz quitta Louvain pour Madrid et y prit l'habit religieux au célèbre couvent d'Atocha, de l'ordre des Frères Prêcheurs. Envoyé à l'Université d'Alcala, il y enseigna pendant quinze ans la philosophie et la théologie. Après quoi il fut nommé inquisiteur des royaumes de Castille et d'Aragon et confesseur de Philippe IV. Il mourut à Fraga, en Aragon, le 17 juin 1644.

Outre un grand nombre d'œuvres théologiques imprimées à Alcala, Lyon, Madrid, Paris, Cologne, Valence, Saragosse, Anvers, Rome, Bruxelles, Lisbonne, etc., le P. Joâo de S.Thomaz a laissé les ouvrages philosophiques suivants :

1° Artis Logicae prima Pars de Dialecticis institutionibus, quas Summulas vocant. Compluti, 1631 et 1634,4. Romae apud Manelphium, 1636. Duaci, 1638.

2° Artis Logicae secunda Pars in Isagogen Porphyrii, Aristotelis Categorias, et Periherminias ac Posteriorum libros. Compluti, 1632,4. Romae apud Manelphium, 1638,8. Matriti, 1640,4.

3° Naturalis Philosophiae prima Pars, quae de natura incommuni, ejusque affectionibus disserit. Matriti, 1633,4. Romae apud Manelphium, 1637, et Caesaraugustae, 1644,5.

4° Ejusdem 2a Pars in VIII libros Physicorum. Matriti, 1633,4. Romae apud Manelphium, 1637, et Caesaraugustae, 1644,4.

5° Ejusdem 3a Pars quae de Ente mobili corruptibili agit ad libros Aristotelis de ortu, et interitu cum decem tractatibus de Meteoris. Compluti, 1634,4. Monachii, 1637,8. Caesaraugustae, 1644,5.

6° Ejusdem 4a Pars, quae de Ente mobili animato ad libros Aristotelis de Anima. Compluti, 1635,4. [1])

Le P. Antonio de Sena, Dominicain, né à Guimarães, étudia la philosophie à Lisbonne et la théologie à Louvain. Après avoir occupé plusieurs chaires à cette Université, il y reçut le grade de docteur en théologie, en 1571.

Dans le chapître général de son ordre, tenu à Barcelone en 1574, il fut élu régent des études générales au couvent de Louvain [2]). L'année

[1]) Ces ouvrages philosophiques furent publiés : Matriti, 1648,4 ; Coloniae, 1638, 4, 3, Tom., corrigés par le P. Thomaz de Sarria et ibi 1653, 4, 3, Tom. Romae apud Manelphium, 1636 et 1637, 8, 9, Tom. Finalement ils furent réunis sous ce titre : Cursus philosophicus thomisticus secundum exactam, veram et genuinam Aristotelis, et Doctoris Angelici mentem et in diversas partes distributus. Lugduni, apud Philip. Borde, Laurent, Arnaud, Petrum Borde et Guglielm Barbier, 1663, fol.

[2]) Comme on le voit, le commerce intellectuel entre le Portugal et Louvain était bien actif en ce temps-là. Un des Portugais qui resserrèrent les liens entre ces deux pays fut sans nul doute le fameux Damien de Goes, né à Alemquer en 1501. Damien de Goes devint célèbre surtout comme auteur de la chronique des rois Emmanuel et Jean III. Nous avons aussi de lui un opuscule *Urbis Lovaniensis obsidio*, Lisbonne, 1548. Sa correspondance est hautement intéressante. Voir : *Sur les rapports d'Érasme avec Damien de Goes*, par le chanoine de Ram (*Bulletins de l'Académie Royale de Belgique*, tome IX, 1842, 2e partie, p. 431). En 1542, Damien de Goes fréquentait l'Université de Louvain, où il se faisait remarquer par son rare mérite et son caractère entreprenant. En 1542, il organisa un bataillon d'étudiants de l'université, dont il fut nommé commandant ; il tomba au pouvoir de François Ier les armes à la main, et fut emmené captif en Lombardie ; il y resta neuf mois, jusqu'à ce qu'il fût racheté pour 2000 écus en or. Louvain reçut triomphalement son ancien étudiant, et l'empereur Charles V lui accorda un blason. Plus tard il fut confiné dans le couvent de Batalha, en punition imposée par l'inquisition. Damien de Goes s'était marié dans la ville universitaire et y avait épousé une Flamande. On vient de découvrir, dans l'église de Varzea à Alemquer, la sépulture du célèbre écrivain et penseur portugais. Voici l'épitaphe gravée sur son tombeau :

suivante il partit pour Rome et voyagea dans toute l'Italie, examinant toutes les bibliothèques et toutes les archives des principaux couvents, y recueillant des matériaux importants pour ses ouvrages. Il dépouilla avec le même soin les bibliothèques d'Angleterre et de France, lorsqu'il séjourna dans ces pays comme fugitif, accompagnant le prince Dom Antonio, dont il avait défendu énergiquement les droits à la couronne portugaise.

Le P. Antonio de Sena mourut à Nantes en 1584. Il a laissé un grand nombre d'ouvrages concernant l'histoire ecclésiastique, l'histoire profane et la théologie. Parmi ces derniers se trouvent plusieurs commentaires de saint Thomas :

1° *In Theologiae Summam D. Thomae Aquinatis marginalibus notis, et indicationibus omnium cujuscumque generis authorum.* — A cet ouvrage, que Scot, *in Bibliotheca Hispanica*, page 526, appelle *Herculei plane laboris et industriae*, le P. Antonio de Sena consacra trois ans et demi de labeur, cherchant avec une ardeur infatigable les textes des saints Pères et des écrivains profanes auxquels le Docteur angélique renvoyait d'une manière plus ou moins précise. Il nota en marge toutes ces autorités, même aux endroits où le saint Docteur se borne à dire *ut supra dictum est* ou *infra dicetur*. Un religieux de Bruxelles, qui vécut vers l'an 1450, avait tenté un travail analogue. Mais le P. Antonio de Sena trouva des citations en nombre infini qui avaient échappé aux recherches de son prédécesseur et en corrigea beaucoup d'autres qui avaient été incorrectement indiquées. Son ouvrage fut d'abord imprimé avec une dédicace au prince Dom Antonio (Antwerpiae ex officina Plantiniana, 1569) et avec des notes d'Augustinus Hunius, théologien louvaniste. Il fut réimprimé chez le même éditeur en 1575, avec un supplément à la

Damiano Goi. Eqviti lvsitano. Et Ioannae Hargoniae. Batavae. Conivgib. Posterisq. Eorvm. Collegivm. Sacerdotvm. Hvivsce templi. Virginis deiparae. Ex Olisiponensis pontificis consensv. Cellam in gentiliciam dedit. Sepvltvram cavto necvialii extraeorvm familiam ivsestoibi sepeliri. Qvodii pavimentvm cellae eivs vario. Ac perpolito lapide. Opere. Tesselato. Sternendvm. Sva pecvnia cvravervnt M. D. L. X.

Parmi tant de professeurs et savants portugais qui firent leurs études à Louvain, il faut citer encore Kleinarts (Clenardus), qui eut une réelle influence sur la culture scientifique du Portugal. Il vécut longtemps dans ce pays comme précepteur d'un des fils du roi Jean III, le prince Henri, qui devint cardinal et plus tard occupa le trône pendant une année. Ses lettres sur le Portugal présentent un très grand intérêt.—Voir l'étude du baron DE REIFFENBERG sur les deux premiers siècles de l'université de Louvain (in *Mém. de l'Académie Royale de Belgique*, t. X).

3me partie de saint Thomas, et dédié cette fois au grand-commandeur de Castille, alors gouverneur de Flandre. Plantin ayant publié cette seconde édition sans la dédicace et l'avant-propos composés pour la première, l'auteur fut si mécontent de cette omission [1]) qu'il en porta plainte en justice, et l'éditeur fut contraint de suppléer ce qu'il avait injustement retranché.

2° *In Quaestiones D. Thomae disputatas et quae his conjungi solent notae.* Antwerpiae apud Bellerum, 1571, fol. — Sena envoya ces notes à Rome et, suivant son intention, elles furent imprimées dans la nouvelle édition des œuvres du saint Docteur qu'on préparait alors en cette ville.

3° *Catena aurea D. Thomae super Quatuor Evangelia ad exemplaria antiquissima M. S. collata, et repurgata, et indicationibus marginalibus illustrata.* Antwerpiae, apud offic. Plantin., 1575, fol. Parisiis apud Michaelem Sonnium, 1611, fol. et ibi apud Dionisium Moreau, 1637, fol.

4° *Commentarius D. Thomae in Genesim.* M. S. — Cet ouvrage fut découvert par le P. Antonio de Sena dans le couvent des Franciscains de Flessingue. Il fut imprimé : Antwerpiae apud Bellerum, 1573, dédié au duc de Medina Celi ; Lugduni, apud Petrum Landry, eodem anno in 8° ; Antwerpiae apud Stelsium, 1575, in 8°.

Isaac Cardoso, médecin célèbre, originaire de Celorico da Beira, publia sa *Philosophia libera* à Venise en 1673. Poursuivi par l'inquisition de Madrid comme judaïsant, il fut obligé d'émigrer et alla s'établir à Venise. Il connaissait à fond la doctrine de saint Thomas et celle de ses commentateurs; parmi eux il préférait les jésuites qu'il avait choisis pour maîtres. Les pages de la *Philosophia libera* sont remplies de citations de Suarez, de Francisco d'Oviédo, de Gabriel Vasques et d'autres grands métaphysiciens de la Compagnie.

Cependant Cardoso est un penseur indépendant, qui connaît à fond Descartes et Gassendi. Il demande quelque part : Quelle école suivrons-nous ? Aucune. Toutes et aucune, car le savant ne doit point jurer par la parole du maître; il doit choisir ce que chacun a de meilleur, ce qui est le plus d'accord avec la raison et lui semble plus vraisemblable.

Estacio da Trindade, avant d'entrer dans le cloître, portait le nom d'Estacio de Vargas. Il était né à Lisbonne, le 20 février 1676. Pour

[1]) Nicolau Antonio, in Bibl. Hispan. tome I, p. 87, la regrette également.

obéir à ses parents, qui désiraient lui voir suivre l'état ecclésiastique, il se soumit à la règle des ermites déchaussés de saint Augustin et fit profession au couvent de *Nossa Senhora da Conceição do Monte Olivete* (Notre Dame de la Conception du Mont des Oliviers), près de Lisbonne, en 1694. Il enseigna d'abord les humanités et la théologie à ses confrères, puis remplit les postes très honorifiques de qualificateur du Saint-Office, consulteur de la Bulle, examinateur des ordres militaires du prieuré de Crato, synodal de l'archevêché de Lisbonne et enfin vicaire-général de son ordre en 1731. Il était également versé en théologie, en histoire, en littérature, et publia quelques œuvres poétiques sous un pseudonyme.

Nous avons de lui, comme écrits théologiques : le *Promptuario Augustiniano*, etc. Lisboa, 1737, 8°, et plusieurs manuscrits : *Summa totius Philosophiae ex doctrina D. Thomae extracta, nec non sententiis Magni Parentis Augustini firmissime roborata.*, fol. *Brevis Summa Theologiae speculativae ex Magni P. Augustini, D. Thomae, et Sanctorum Patrum doctrina constructa*, fol.

José Caetano, né en 1690, près de Setubal, aux environs de la ville de Palmella, était fils naturel du docteur Antonio Luiz de Tavora, juge à Olivença. Il commença ses études dans la petite ville d'Arronches et les acheva à Setubal, où il se fixa. Caetano devint un savant grammairien et acquit de grandes connaissances en latin, en théologie, en droit civil et en littérature. Il publia un grand nombre d'œuvres dans tous ces genres, et fut un véritable apologiste de saint Thomas d'Aquin en l'honneur duquel il composa deux ouvrages : *Opinatio Doctoris Angelici D. Thomae Aquinatis Theologorum facile Principis circa sacramentale sigillum metro explanata.* Lisbonae, Typis Regalibus Silvianis, 1747, 4° (poème en forme élégiaque), et *Escola thomistica, defendida das calumniosas injurias com que os antisigillistas a pretendiam affirmar, patrocinadora dos seus erros*, etc. (L'École thomiste, défendue contre les injurieuses calomnies par lesquelles les antisigillistes prétendaient montrer qu'elle protégeait leurs erreurs, etc.), par José Caetano, Lisboa, 1749. 1 vol. in-4°.

Cet ouvrage, comme beaucoup d'autres qui parurent en Portugal pendant le XVIIIe siècle, eut pour origine les discussions soutenues contre la secte des *jacobés* ou *sigillistes*, qui invoquaient l'autorité de saint Thomas pour étayer leur doctrine. En présence du relâchement de mœurs de quelques membres des ordres religieux portugais, un groupe plus austère de moines du collège de Saint-Augustin en la

ville de Porto, se mirent à prêcher leurs confrères, choisissant comme lieu de réunion les escaliers du chœur où ces religieux se réunissaient. Cette circonstance fit penser à l'escalier de Jacob, dont parle l'Écriture sainte, et ceux qui tenaient de telles réunions furent appelés *jacobés* (jacobeus). L'un d'entre eux, le P. Francisco da Annunciaçâo, recueillit dans les saints Pères et dans l'Évangile des maximes qui devaient servir de règle aux religieux réformés. Il les répandit d'abord dans le couvent de Notre-Dame de Grâce, à Lisbonne, puis parmi les chanoines de Saint-Augustin.

Une très grande opposition s'éleva au sein des ordres religieux contre ces réformateurs. Ils furent accusés de forcer leurs pénitents à déclarer le nom des complices de leurs péchés, et de faire usage de ces déclarations : ce qui eût été certainement violer le " sceau „ de la confession. De là le nom de *sigillistes,* qui leur fut donné par leurs adversaires. Le premier patriarche de Lisbonne Dom Thomaz d'Almeida et le cardinal Dom Nuno da Cunha, inquisiteur général du royaume, publièrent en 1745 des ordonnances sévères contre cette secte. Quelques prélats, parmi lesquels l'évêque de Coïmbre Dom Miguel da Annunciaçâo, protestèrent, déclarant que dans leurs diocèses il n'y avait point de sigillistes. On publia de nombreuses brochures, des dissertations théologiques, des sermons, sans parvenir à prouver que vraiment il existait des sigillistes. La bulle *Apostolici ministerii*, du 9 décembre 1749, calma un peu les esprits, mais plus tard l'implacable marquis de Pombal, ministre du roi Joseph, profita de l'ancienne querelle pour poursuivre et faire mettre en prison l'évêque de Coïmbre Dom Miguel da Annunciaçâo, quelques chanoines et les jésuites [1]).

Il faut citer ici un ouvrage qui fit grand bruit lors de son apparition et qui se lie intimement à l'histoire du thomisme en Portugal. Il est intitulé : *Philosophia Aristotelica, restituta et illustrata, quà experimentis, quà ratiociniis nuper inventis*, a Joanne Baptista, Sacrae Theologiae Professore, 1748, Ulissipone. C'est une très belle édition in-folio, en deux énormes volumes, dédiée au roi Jean V.

Le P. Theodoro d'Almeida en apprécie l'importance en ces termes :

" Les Espagnols furent très tenaces à suivre les errements dont le péripatétisme souffrait à cette époque ; mais enfin le Père Tosca, de la Congrégation de saint Philippe de Néry, les éclaira beaucoup par son *Abrégé de Philosophie,* dans lequel il suit principalement Gassendi.

[1]) Voyez : *Historia da extincçâo das ordens religiosas em Portugal*, por D. Miguel de Sotto-Mayor. 1889.

„ Puis vinrent les Portugais, qui suivirent également ce philosophe. Le premier qui leur ouvrit les yeux fut le P. Jean-Baptiste de l'Oratoire, grand homme en vérité, auquel les études en Portugal doivent en grande partie leur développement actuel. Il enseigna publiquement la philosophie moderne à Lisbonne, entouré d'une multitude d'adversaires auxquels semblait chose neuve et inouïe la ruine du péripatétisme purement formel de la décadence, bien que, à cette époque, il fût déjà presque banni du reste du monde. Le P. Jean-Baptiste publia des ouvrages sous le titre de *Philosophie d'Aristote restaurée,* accompagnée d'expériences. A l'aide de celles-ci, il démontra par de solides arguments que la doctrine imputée jusqu'alors à Aristote était non seulement étrangère à ce philosophe, mais encore absolument contraire, quant aux points principaux, au système exposé par ses plus célèbres commentateurs : Saint Thomas, le B. Albert le Grand, Duns Scot et Averroès. Privé de l'autorité du maître, ne pouvant invoquer le raisonnement ni les expériences, le péripatétisme purement formel perdit crédit de plus en plus.

„ L'œuvre du P. Jean-Baptiste de l'Oratoire fut continuée par les savants chanoines réguliers de Saint-Augustin, des prêtres du Séminaire anglais résidant à Lisbonne et beaucoup de religieux d'autres ordres „ [1]).

Outre ceux que nous avons cités, un grand nombre d'écrivains s'occupèrent de la *Somme* au point de vue théologique. Nous les nommerons, par ordre chronologique, d'après une série d'articles très intéressants publiés par le P. Prudencio Garcia sous le titre *Commentaires faits à la Somme de saint Thomas d'Aquin par des théologiens portugais :* Revue *Instituiçoês Christâs* (Institutions chrétiennes) fondée par Mgr l'évêque de Coïmbre. Nous aurons à nous occuper plus loin de cette publication périodique.

Dom Damião da Costa (?), de Lisbonne, chanoine de Sainte-Croix en Coïmbre, mort en 1563.

Le P. José de Santa Maria, dominicain, entré dans l'ordre en 1575.

Le P. Dom. João de Portugal, d'Evora, dominicain (1554-1644).

Le P. Vicente da Ponte, dominicain, devenu maître des études scolastiques en 1608.

Le P. Francisco Mexias, d'Elvas, dominicain.

Le P. Dom Francisco d'Araujo, dominicain (1580-1664).

[1]) *Discours sur l'Histoire de la Philosophie,* par le P. Theodoro d'Almeida, tome I, pag. 57-8. Lisboa, chez Miguel Rodrigues, 1758.

Le P. Domingos de S. Thomaz, de Lisbonne, dominicain, mort en 1675.

Le P. Pedro de Magalhâes, de Torres-Vedras, dominicain (1594-1675).

Le P. José do Espirito-Santo, de Braga, carme déchaussé (1609-1674).

Le P. Bento Pereira, de Borba en Alemtejo, jésuite (1605-1681).

Le P. Francisco de Santo Agostinho de Macedo, de Coïmbre, (1596-1981).

Le P. Agostinho Lourenço, de Terena, Alemtejo, jésuite (1684-1695).

Le P. Matheus Sousa, de Lisbonne.

Le P. Antonio Cordeiro, de l'île Terceira, jésuite (1641-1722).

Le P. Angelo de Santa Maria, carme déchaussé, de Vianna do Castello; c'est là qu'il naquit en 1715.

III.

Le Collège jésuite de Coïmbre. — Le Dictionnaire philosophique d'Ad. Franck et le Collège de Coïmbre. — Philosophes jésuites qui ont collaboré aux Commentaires de Coïmbre : Manuel de Goes; Pedro da Fonseca; Sebastião do Couto; Balthasar Alvares. — Brucker et les commentateurs jésuites de Coïmbre.

Le *Dictionnaire des Sciences Philosophiques* d'Ad. Franck donne sous le mot " Coïmbre „ un article remarquable. Il dit de ne pas confondre l'Université de ce nom avec le Collège que les jésuites fondèrent en cette même ville. Le Collège seul serait célèbre en philosophie. C'est le premier que les jésuites aient possédé dans le monde entier, et jamais ils n'en eurent de plus illustre ni de plus considérable. L'article donne les noms de ses illustres professeurs et fait connaître leurs doctrines. N'était ce collège, les noms de Petrus Hispanus, de Francisco Sanches et le Portugal lui-même ne figureraient point dans le dictionnaire philosophique.

Incontestablement, le Portugal a droit à plus d'égards au point de vue du développement des idées philosophiques en Europe. On rencontre au seuil de la philosophie moderne deux noms portugais qui renferment en eux la synthèse des principales directions de la pensée : Francisco Sanches et Uriel da Costa (Acosta).

Francisco Sanches écrivit dans son *Nihil scitur* le prologue de la révolution qui suscita les différents courants philosophiques modernes.

Il fut l'adversaire d'Aristote et le véritable précurseur de Bacon et de Descartes. Il laissa plusieurs traités de philosophie écrits en latin :

1° *De multum nobili et prima universali scientia — Quod nihil scitur.*

C'est son œuvre capitale.

2° *De divinatione per somnum ad Aristotelem.*

3° *In librum Aristotelis Physiognomicon Commentarius.*

4° *De longitudine et brevitate vitae.*

Uriel da Costa eut une vie très agitée. Comme auteur de l'*Exemplar vitae humanae,* il personnifie la liberté de la pensée, tandis que, comme maître de Spinosa, il représente l'émancipation vivante de la conscience philosophique et la proclamation de la tolérance religieuse. La vie tragique de ce penseur est devenue une source d'inspirations artistiques. Qu'il nous suffise de citer la fameuse tragédie de Gutzkow, qui occupe le théâtre allemand depuis près de cinquante ans.

La Compagnie de Jésus acquit, dès son début, une très grande influence sur l'éducation portugaise. Établie par le pape Paul III, le 27 septembre 1540, elle possédait à Coïmbre moins de 7 ans plus tard son premier collège. Celui-ci fut fondé, le 14 avril 1547, [1]) par le P. Simon Rodriguez, compagnon de saint Ignace lui-même. Étant venu à Lisbonne avec saint François Xavier, il y était resté tandis que ce dernier s'en allait aux Indes instruire les infidèles.

Le collège de Coïmbre devint bientôt fameux. Quand il reçut, en 1560, la visite de saint François de Borgia, troisième général de la Compagnie de Jésus, celui-ci y trouva en activité quatre cours de philosophie et dix classes d'humanités. Cette institution prit un développement rapide et parvint à un apogée vraiment glorieux au VIIe siècle.

Puis elle devint la citadelle de l'enseignement philosophique orthodoxe et le défendit énergiquement contre les attaques des adversaires. Elle resta fidèle à cette mission jusqu'à sa chute, qui eut pour cause la suppression de la Compagnie de Jésus et l'expulsion de ses membres. [2])

[1]) Contrairement à ce que dit le Dict. de Franck.

[2]) A l'Université de Coïmbre également, la philosophie thomiste était en honneur. D'après ses statuts manuscrits confirmés par le roi Philippe I (Philippe II Espagne) en 1591 et qui se trouvent à la bibliothèque de cette université, celle-ci comptait quatre chaires et trois sous-chaires de théologie. Dans l'une d'elles on commentait le *Maître des Sentences,* dans une autre saint Thomas.

C'est en 1588 que parut à Lisbonne le livre intitulé *Liberi arbitrii cum gratiae donis concordia* (in-4°,de 512 p.) dédié au cardinal prince Albert d'Autriche et dans lequel le P. Molina exposait son système. Ce livre a exercé à cette époque une grande influence sur l'esprit philosophique en Portugal.

C'est encore à la Compagnie de Jésus, dont il fut le plus savant moraliste, qu'appartient Francisco Suarez. Après avoir enseigné à Ségovie, Valladolid, Rome, Alcala et Salamanque, il occupa pendant un grand nombre d'années la chaire de philosophie théologique au collège de Coïmbre. Suarez n'était pas, à vrai dire, portugais, puisqu'il naquit à Grenade; mais l'éclat de son nom n'en rejaillit pas moins sur l'institution où il enseigna et dont il fut une des gloires.

Au point de vue de la doctrine, Suarez est un disciple de saint Thomas, bien que, sur plusieurs points importants, il ait rompu avec la tradition thomiste. Il prit position dans la querelle des universaux et soutint qu'il ne peut exister, au sein des choses, d'autre unité *véritable* et *réelle* que l'unité numérique, c'est-à-dire l'entité individuelle. Cette unité est proprement *l'indivision numérique*.

Suarez n'est pas réaliste absolu. Pour lui l'universel est en puissance dans les choses et en acte dans l'intelligence.

Francisco Suarez termina sa carrière à Lisbonne, dans la " Maison professe „ de Saint-Roch, où il mourut en 1617. Son tombeau se trouve dans l'église de cette maison, comme l'atteste l'inscription murale placée dans une petite chapelle du transept, à gauche du maître-autel. Dans la même chapelle et en face de la première inscription s'en trouve une semblable. Elle indique le tombeau d'un autre jésuite, fils du fameux vice-roi des Indes Dom João de Castro, et admirateur enthousiaste de Suarez. C'est lui qui fit placer dans cette chapelle les restes du célèbre philosophe et demanda d'être enseveli lui-même à côté de son maître et ami. [1])

Parmi les professeurs portugais qui contribuèrent à établir la célébrité du collège de Coïmbre, il faut citer encore les commentateurs

[1]) Pour célébrer le troisième centenaire de l'avènement de Suarez à la chaire de Coïmbre, la faculté de théologie de cette université a décidé de publier une série de documents qui se rapportent au célèbre professeur et qui se trouvent aux archives de l'université. La personne chargée de ce travail est M. le Dr Antonio Garcia Ribeiro de Vasconcellos, professeur de la faculté de théologie. Il fera précéder d'une introduction la publication de ces documents très intéressants.

Manuel de Goes, Balthasar Alvares et surtout Pedro da Fonseca. Les savants qui se sont donné la peine d'étudier les écrits de ce dernier, aujourd'hui presque oubliés, le placent au même rang que son fameux collègue Suarez.

Pedro da Fonseca, surnommé l'Aristote de Coïmbre, entra dans la Compagnie de Jésus le 17 mars 1548 et mourut le 4 novembre 1597. Aussi remarquable par son talent que par son étonnante érudition, il contribua beaucoup à établir la célébrité du collège de Coïmbre. Il écrivit quatre volumes de commentaires sur la Métaphysique d'Aristote et huit livres de Dialectique intitulés *Institutionum dialecticarum libri VIII.*

Le premier de ces ouvrages est le plus remarquable; c'est un véritable monument d'érudition, qui met en pleine lumière le talent extraordinaire de son auteur; il fait honneur en même temps à celui-ci et à la science. Malheureusement ces livres dont on pourrait, même aujourd'hui, tirer de précieux renseignements, restent absolument oubliés des savants contemporains. Ils gisent relégués dans les coins vermoulus des bibliothèques, inconnus, pour ainsi dire, dans le pays même qui devrait s'en glorifier.

Pedro da Fonseca fut si consciencieux dans son travail, qu'il voulut consulter par lui-même tous les écrivains dont il espérait recevoir quelque éclaircissement, depuis Hésiode et Homère jusqu'à Duns Scot et saint Thomas. Il pousse ses recherches avec une extrême liberté d'appréciation. Sa méthode est d'une telle clarté que là même où ses prédécesseurs, classiques ou autres, avaient laissé leurs théories enveloppées d'obscurité, il sait les rendre faciles à saisir et les expose en un style latin des plus coulants et des plus agréables. Selon M. le docteur Lopes Praça [1]), les commentaires de Fonseca devraient être placés au premier rang de tous ceux qui ont été écrits sur le même sujet.

Manuel de Goes. Ce savant jésuite entra dans la Compagnie en 1560 et mourut au collège de Coïmbre, le 13 février 1593.

Ses ouvrages furent publiés sans nom d'auteur. Ce sont les commentaires du collège de Coïmbre sur les huit livres de la Physique d'Aristote; sur les quatre livres " du ciel „ ; sur les trois livres " de l'âme „ ; sur les livres " de la génération et de la corruption „. Outre ces commentaires dits " de Coïmbre „ , Manuel de Goes en écrivit

[1]) *Histoire de la philosophie en Portugal dans ses relations avec le mouvement général de la philosophie*, Coïmbre 1868.

encore sur les deux livres des météores, sur les livres appelés *Parva naturalia* et enfin sur l'Éthique d'Aristote à Nicomaque.

Les commentaires de Manuel de Goes sont comme un sommaire précis et complet des connaissances du monde ancien sur la Physique.

Sebastiao do Couto entra dans la Compagnie de Jésus en 1582 et mourut en 1639. Il est l'auteur des *Commentaria Collegii Conimbricensis in universam dialecticam Aristotelis Stagyritae*, qui forment un manuel d'une grande valeur.

Balthasar Alvares entra dans la Compagnie de Jésus en 1578 et mourut en 1630. Son *Tractatus de anima separata* est le dernier des commentaires de Coïmbre. C'est un ouvrage de très grand mérite, bien que manquant quelque peu d'observation et d'analyse.

Le collège de Coïmbre cessa, comme nous l'avons dit, son activité jadis si féconde lors de l'expulsion des jésuites par le marquis de Pombal, ministre tout-puissant du roi Joseph. La Compagnie avait été supprimée par le Bref *Dominus ac Redemptor* du 2 juin 1773 ; elle fut rétablie par la Bulle de Pie VII *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, du 7 août 1814. Entre ces deux dates, il s'écoula donc une période de 41 ans. En 1829, les jésuites furent de nouveau admis en Portugal. A la demande du P. Fortunato de S. Bonaventura, on leur accorda le collège des Arts à Coïmbre, où ils rouvrirent une classe d'humanités. Mais cette concession fut anéantie par les mesures générales et définitives qui, en 1834, atteignirent les ordres religieux [1]). Les onze prêtres du collège de Coïmbre reçurent l'ordre de quitter le royaume. Ils furent amenés à Lisbonne sous garde et durent y rester en prison pendant un mois, dans la forteresse Saint-Julien de la Barre qui défend le Port de Lisbonne. Enfin ils s'embarquèrent pour Gênes, le 4 juin 1834.

Brucker, dans son *Histoire de la Philosophie*, est très partial envers le célèbre collège de Coïmbre. Mais le Dr Lopes Praça a fait bonne justice de cette critique sèche et systématique [2]). M. le Dr Lopes Praça est notre unique historien pour la philosophie. Nous recommandons son ouvrage au lecteur qui désirerait des renseignements

[1]) Lorsque le Gouvernement passa de la forme absolue à la forme constitutionnelle.

[2]) *Historia da Philosophia em Portugal, nas suas relações com o movimento geral da philosophia.* Coïmbra 1868. Vol. I.

plus complets sur les œuvres des professeurs de Coïmbre. Nous nous en sommes librement servi pour l'exposition résumée qui précède et nous nous plaisons à citer ses paroles :

" Voilà les termes mesquins et insipides dans lesquels un écrivain si savant parle des services rendus par nos commentateurs de Coïmbre, qui ont étudié l'œuvre d'Aristote à la lumière de tous ses interprètes, qui ont répandu la clarté de la méthode et la splendeur du style sur les mystères de l'abstraction scolastique, et qui doivent être regardés comme les représentants les plus parfaits et les plus méritants de la philosophie du moyen âge. Tels sont les effets des préjugés d'école ! Si Brucker ne s'était pas cantonné dans le système cartésien, ses idées sur une des périodes les plus obscures et les plus importantes de l'Histoire de la Philosophie auraient une bien autre valeur et beaucoup plus d'exactitude.

„ Cette appréciation est née d'une conviction profonde. Nous croyons sincèrement aux paroles de Leibniz : " La Philosophie de la Péninsule Hispanique payera abondamment les veilles de celui qui pourra l'étudier et la comprendre „. — L'étude des commentaires du collège de Coïmbre en particulier livrerait au chercheur, sans trop de difficultés, la philosophie de la Péninsule et celle de ses écoles les plus importantes au moyen âge „.

Le Dr Lopes Praça étaye son opinion d'un passage remarquable de Barthélemy Saint-Hilaire.

(A suivre.) Dr Ferreira-Deusdado.

Bulletins Bibliographiques.

III.

Bulletin de Philosophie morale.

A en juger par le nombre et la variété des travaux dont elle est l'objet, la morale est probablement, à l'heure présente, la partie de la philosophie qui sollicite le plus l'attention des esprits sérieux.

On peut croire que ce fait, sans parler des autres causes, tient à un désir, voire à un besoin, soit instinctif, soit réfléchi, de raffermir, en les rattachant à des principes incontestables, les bases chancelantes de l'ordre social. Il tient aussi sans doute, chez ceux qui ont abandonné les sentiers de la métaphysique spiritualiste et chrétienne, au sentiment pénible qu'ils doivent éprouver de leur impuissance dans le domaine de la philosophie spéculative : sur le terrain de l'éthique ils comptent être plus heureux; peut-être même espèrent-ils vaguement y trouver un point d'appui pour d'autres explorations de la pensée. Rien d'étonnant, d'ailleurs, que ces représentants des tendances nouvelles et soi-disant scientifiques se distinguent par leur fécondité littéraire, et qu'ils défient, semble-t-il, sous ce rapport, toute concurrence de la part de leurs adversaires. Le contraste est indéniable, mais il s'explique assez naturellement : ceux qui ont la confiance de posséder la vérité n'ont qu'à s'y tenir fermement, qu'à se reposer en elle tranquillement, sauf à en faire valoir et à en défendre les droits; ceux qui la méconnaissent sont, au contraire, condamnés à des tâtonnements perpétuels, à des essais sans cesse renouvelés, parce qu'aucun ne donne ni ne saurait donner cet apaisement de l'âme qui résulte d'une conviction solidement établie.

Ces réflexions nous sont suggérées par la vue des livres et travaux récents auxquels nous allons consacrer cette brève notice. Les uns s'offrent à nous comme manuels ou résumés d'éthique; d'autres

exposent et discutent les conditions psychologiques de la moralité; d'autres contiennent un examen critique de systèmes connus, notamment du principe de la morale indépendante, de l'utilitarisme, de la théorie évolutionniste de Spencer; d'autres cherchent dans la morale un lien des connaissances humaines et un fil conducteur pour l'enseignement; d'autres enfin traitent ou touchent un point spécial, une application plus ou moins restreinte des principes moraux.

I.

Parmi les résumés, signalons d'abord le *Précis d'éthique* [1]) de M. Schwarz. M. Schwarz a une façon assez particulière de diviser la morale : pour lui, " l'éthique scientifique est *pédagogique, descriptive* ou *explicative* „, selon qu'elle traite des moyens de nous former nous-mêmes et de former les autres à ce qui est connu comme bien, ou qu'elle recherche et détermine ce qui est bien et ce qui est mal, ou que, remontant aux causes, elle montre pourquoi le bien et le mal sont respectivement tels.

Dans sa première partie, il se prononce contre la théorie eudémoniste, en tant qu'elle ne reconnaît pas comme base d'éducation, à côté du plaisir, des motifs, des sentiments désintéressés.

Quant à l'éthique explicative, " deux questions principales, dit M. Schwarz, s'imposent à elle : d'abord, la question concernant la nature et l'origine psychologique de la préférence que nous donnons au bien moral sur le mal moral : c'est le problème de la sanction; ensuite la question concernant la nature et l'origine psychologique du caractère impératif avec lequel ce qui est moral se présente à nous, de telle sorte que nous nous sentions obligés de le faire : c'est le problème de l'obligation. „ — Parler ainsi, c'est confondre, contre toute raison, le concept de moralité à la fois avec celui de sanction et avec celui d'obligation morale.

Là où il s'agit d'analyser la notion de " la sanction „, c'est-à-dire du *bien moral*, les systèmes hédoniste, esthétique et intellectualiste sont rejetés comme insuffisants, et l'on conclut : " Notre acte est moral, non point parce qu'il est raisonnable, mais parce que nous avons un mobile altruiste, qui nous rend bienveillants et bienfaisants aux autres hommes. „ C'est le même principe que nous avons déjà

[1]) *Grundzüge der Ethik*, von Dr Hermann Schwarz, Privatdozent an der Universität Halle. (Leipzig, Verlag von Siegbert Schnurpfeil, 1897).

rencontré plus haut. Mais les efforts de l'auteur pour soustraire cette théorie au reproche d'indétermination et d'imprécision, sont aussi vains que dignes de remarque.

" Ce que nous cherchons à réaliser dans nos actes moraux, écrit-il, ce n'est pas le bonheur abstrait représenté par la raison, ce n'est pas ce qu'on conçoit communément comme l'excédent du plaisir sur la douleur; c'est le bonheur de nos semblables, objet d'une tendance concrète, de notre tendance altruiste, laquelle, dans certaines conjonctures, peut pousser à des actes de dévouement, même contre la raison. Cette *félicité générale*, calculée par la raison, ne nous offre qu'un concept extrêmement obscur. Quand on dit : *félicité de nos semblables*, il n'y a point d'obscurité; alors, chacun comprend qu'il s'agit de notre tendance altruiste. Mais quand on nous parle de *félicité générale*, c'est-à-dire de la félicité des autres et de la mienne propre, personne ne sait encore s'il doit suivre plutôt ou sa tendance égoïste vers son bonheur personnel ou sa tendance altruiste et désintéressée, ou alternativement l'une et l'autre. „ — Dans ces explications, la partie négative nous paraît bien plus convaincante que la partie positive; les critiques qu'elles contiennent sont fondées, la préférence qu'elles expriment ne l'est pas suffisamment; elles valent pour détruire, non pour édifier.

Dans le *Manuel* de M. Mackenzie [1]), nous remarquerons avant tout la classification et la notion de la morale. M. Mackenzie distingue entre science *pratique* et science *normative*. Selon lui, la science de la morale n'est pas purement théorique, elle n'est pas non plus pratique; elle est *normative*, parce qu' " elle doit se borner à pénétrer la nature de l'idéal moral et ne doit pas espérer de formuler des règles pour sa réalisation „.

" La supposition d'un conflit du postulat de la liberté „ avec la loi universelle de causalité paraît reposer sur un malentendu. " La liberté signifie simplement l'absence de détermination par une cause distincte du caractère même de l'agent. „ Pareille définition, qui emporte la négation du libre arbitre, étonnera moins quand on saura que l'auteur conçoit " la liberté d'indifférence „ comme " le pouvoir d'agir sans motifs „.

Avec de semblables principes, impossible de sauvegarder la

[1]) *A Manual of Ethics*, by John S. Mackenzie, M. A., professor of logic and philosophy in the University College of South Wales and Monmouthshire; formerly fellow of Trinity College, Cambridge. (London, W. B. Clive, 1897).

responsabilité. M. Mackenzie l'affirme pourtant : " La démence est toujours considérée comme une cause d'exemption du châtiment ; mais quelques penseurs vont beaucoup plus loin. Ils estiment que tout crime doit être regardé comme une preuve de démence et, conséquemment, que personne ne peut être tenu responsable de ses actes mauvais. Ce sentiment repose sur une conception purement déterministe de la conduite humaine. Il regarde les actes d'un homme, non comme produits par lui, mais comme résultant des circonstances. Si la notion que nous avons donnée de la liberté est juste, cette théorie est fausse. Les actes d'un homme pleinement conscient de ce qu'il fait sont l'expression de son propre caractère ; et l'on ne peut pas suivre ce caractère et en rendre une autre personne responsable. Il en va autrement dans le cas de démence. Ici l'homme n'est plus en possession de lui-même, et les actes qu'il fait ne sont plus siens. „

On voit quel est, dans ce système, le rôle prépondérant du " caractère „, c'est-à-dire " d'une volonté pleinement formée, d'une habitude acquise „. M. Mackenzie est conséquent avec lui-même quand il ajoute que, " dans la vie, le caractère est, en somme et au point de vue de la morale, l'élément le plus important „, et que " le jugement moral pleinement développé porte toujours, directement ou indirectement, sur le caractère de l'agent „.

Si le concept de la responsabilité ne se dégage pas très clair de tout cela, la manière dont la responsabilité et la conscience sont présentées ne remédiera pas au mal. L'idée de personne et de jugement moral est le produit de l'évolution ; et cette idée, fixée dans la suite par l'hérédité, s'est peut-être développée dans chaque tribu humaine avant de se développer en chaque homme ; la tribu a devancé ses membres dans la conscience d'elle-même et de son individualité.

A cette supposition se rattachent la notion même et la norme de la moralité. " Les actes sont jugés bons ou mauvais, et les individus, dignes d'éloge ou de blâme, selon que les uns et les autres tendent à favoriser ou à empêcher l'existence et le bien-être de la tribu „, de la communauté. La raison pour laquelle le point de vue général doit être préféré au point de vue individuel, c'est que le " moi individuel „ trouve son développement et son perfectionnement dans la société et par la société. " S'il est vrai que l'individu n'a pas de réalité en dehors du tout social et que c'est dans ce tout que se produit son évolution, l'attachement à ce tout se présente avec toute la force obligatoire que comporte l'attachement au moi idéal. Nous ne pouvons pas nous séparer du moyen nécessaire de notre évolution ni chercher à nous perfectionner *in vacuo*. „

La notion du devoir, on l'a déjà compris, est établie d'après le même principe que celle du bien et du mal." Le sens dernier de droit et de devoir est simplement celui-ci : nous avons droit aux moyens nécessaires pour le développement de notre vie dans la direction la mieux adaptée au plus grand bien de la communauté dont nous sommes les membres ; et nous avons l'obligation d'employer les mêmes moyens de la manière la plus propre à l'obtention de cette fin. „ Aussi bien, " la forme la plus ancienne sous laquelle l'idée de loi se présente est celle d'une loi de la tribu ou du chef de la tribu „. Et nous voilà ainsi reportés aux théories de Rousseau et de Puffendorf.

Évolutionnisme, utilitarisme social, empirisme, tels sont donc, ce nous semble, les traits les plus saillants de l'éthique de M. Mackenzie. Toutefois l'empirisme n'est ici, si je puis ainsi dire, que provisoire et méthodique. L'auteur déclare n'avoir voulu traiter la morale qu'autant qu'elle peut l'être sans supposer la métaphysique ; mais il déclare aussi que " la morale repose finalement sur la métaphysique „. De là ce franc aveu, qui clôt presque le livre : " Les dernières questions auxquelles nous avons été conduits n'ont reçu aucune solution pleinement satisfaisante. Nous avons peut-être mieux constaté l'insuffisance de toutes les autres théories que nous n'avons vu la suffisance de celle que nous avons adoptée. La vérité est que la théorie de l'éthique qui semble la plus acceptable a une base métaphysique, et que, sans l'étude de cette base, elle ne saurait être parfaitement comprise. Si nous avions pu nous contenter d'une théorie hédoniste, une base psychologique aurait sans doute suffi. D'autre part, si nous avions pu nous tenir à une des théories courantes de l'évolution, il nous aurait été loisible de chercher une base dans les études de biologie. Mais dès que nous faisons reposer notre doctrine morale sur l'idée du développement du *moi idéal* ou du monde rationnel, le sens de ceci ne saurait être mis pleinement en lumière sans un examen métaphysique de la nature du *moi* ; et de même, la valeur du système ne saurait être établie, sinon par une discussion de la réalité du monde rationnel. „ M. Mackenzie n'a pas voulu entrer dans ces questions ; et, par conséquent, de son propre aveu, toute la morale qu'il nous expose est essentiellement incomplète et hypothétique.

A la suite de M. Ardigo, par lequel il se fait présenter au public, M. Marchesini [1]) marche sous le drapeau du déterminisme évolution-

[1]) Giovanni Marchesini. *Elementi di morale*, ad uso anche de' licei, secondo le opere degli scienziati moderni, con prefazione di R. Ardigo. 2 vol. (In Firenze, G. C. Sansoni, editore, 1897).

niste et matérialiste. Son premier volume pose des principes psychologiques, dont le second déduit les applications à la morale. L'ouvrage, il faut le dire, abonde, surtout dans sa partie anthropologique, en détails bien observés et intéressants de leur nature. Quel dommage que des préventions systématiques viennent si régulièrement en fausser l'interprétation !

L'homme tout entier est le produit des lois fatales qui président à la formation de l'univers. " L'évolution du sentiment suit l'évolution organique ; elle est en rapport avec le développement anatomique et avec la complexité de l'organisme, dans l'ordre de la phylogénie aussi bien que dans l'ordre de l'ontogénie. „ De là cette définition, où nous retrouvons comme un écho lointain de la théorie de Condillac sur l'origine des facultés : " La volonté est la somme des états de conscience qui, sous le double aspect physico-psychique de l'activité propre, déterminent l'individu à un acte qu'il s'est d'abord représenté comme fin. „ La notion du *moi* semble de provenance analogue : " La conscience de notre individualité propre comme distincte de toute autre constitue la personnalité. Les premiers facteurs de cette conscience sont les phénomènes les plus élémentaires de la vie. Le sens organique est pour tout animal la base de son individualité psychique. Notre personnalité aussi se forme par le sens organique et varie avec lui. „

Rien d'étonnant que, dans l'homme ainsi défini, " la peur ait été l'œuf générateur de la religiosité „. C'est, on le voit, la vieille erreur de Lucrèce : *Primus in orbe deos fecit timor*. Quant à la morale, elle ne se conçoit pas sans la société ; " elle est un fait d'adaptation sociale, auquel les individus participent à des degrés divers „. " Le bien moral et l'utile, c'est tout un „, pourvu qu'on entende parler, non pas de l'utilité individuelle, mais de l'utilité générale. Et qu'on n'objecte pas qu'alors la morale manquera de fixité et d'universalité. M. Marchesini en convient ouvertement, mais n'est pas embarrassé pour si peu : " La vertu, la justice, le droit, les institutions sont essentiellement variables. Il n'y a point de schèmes absolus, point d'archétypes sur lesquels les faits moraux particuliers se devraient calquer. „ Non seulement il proclame la relativité et la variabilité de la morale; par un sophisme vraiment trop grossier, il croit en trouver des preuves dans les aberrations de certaines tribus, qui pratiquent sans remords ni pudeur le cannibalisme, le mensonge, le vol, etc.

L'obligation morale est niée plutôt que définie dans ces paroles : " Par loi naturelle, on entend l'accord, la ressemblance des faits.

Le concept de loi morale n'est pas substantiellement différent. Quand les faits moraux se ressemblent par rapport à leur fin, cette ressemblance même est leur loi. La loi morale, non plus que toute autre loi, n'est pas une force préexistant aux faits particuliers et qui les produirait. „

L'idée de justice tient nécessairement une grande place dans l'utilitarisme social. Or, " la justice est un produit naturel, comme le système solaire, comme une goutte de rosée, comme un minéral, un végétal, un animal, comme une pensée quelconque de l'homme ; elle est l'âme de la formation naturelle de la société, et c'est par elle que celle-ci se déploie et se soutient „.

Des principes si vagues ou si faux entraînent inévitablement les conséquences les plus singulières et les incertitudes les plus poignantes dans les circonstances concrètes de la vie pratique. Aussi il faut voir avec quelle peine M. Marchesini établit la malice du suicide et du duel, à l'égard desquels il montre d'ailleurs, en plusieurs cas, une déplorable indulgence. De même, il hésite, il bégaie à propos du divorce : d'un côté, il n'ose point le condamner absolument, et, d'autre part, il ne parvient pas à nous donner une formule tant soit peu claire sur son caractère moral et sur la tolérance dont il veut le faire bénéficier.

Plaignons les jeunes gens, les " lycéens „ qui seront réduits à chercher dans les *Elementi di morale* une règle de conduite et une formation philosophique.

Ce n'est ni un manuel ou résumé didactique de morale ni l'étude approfondie d'une question spéciale que M. Schwalb nous présente [1] ; c'est plutôt un ensemble, sans ordre très apparent, d'aperçus plus ou moins pratiques, où l'on démêle deux pensées fondamentales et directrices : le naturalisme matérialiste, et la théorie du progrès indéfini de l'humanité.

Partout, " force et matière, mouvement et forme sont inséparables „. Ce qu'on nomme l'esprit humain a une forme matérielle, comme tout ce qui existe réellement ; et cet esprit " consiste dans la somme des idées acquises. La pensée est un acte qui doit procéder de matières, de choses réelles. L'homme se distingue suffisamment de l'animal par

[1] *Ethische und philosophische Betrachtungen auf empirischer Grundlage.* Dem Volke gewidmet, von Carl Josef Schwalb. (Zürich und Leipzig, Verlag von " Stern's Literarischem Bulletin der Schweiz „. 1897).

sa structure anatomique ; c'est par celle-ci, et par celle-ci seulement, qu'il lui a été et qu'il lui est possible de se développer spirituellement et de se perfectionner de plus en plus. Ce que nous appelons la mort ne saurait être que le terme d'une étape dans le processus indéfini de notre évolution, une sorte de transition de notre évolution terrestre à une évolution plus haute. „

La nature a mis en nous deux tendances caractéristiques : l'inclination au plaisir, qui doit être sagement dirigée et tempérée, si nous voulons que l'abus ne nous nuise pas, et l'amour de nos semblables. De là " deux grands préceptes, qui ont pour but notre évolution progressive : vie commune et sociale en vue des intérêts de chaque individu ; véritable et pur amour à l'égard des autres hommes „. Il faut que cette double inclination et cette double règle se reflètent dans notre conduite, pour que celle-ci soit bonne. Mais que faire dans les conjonctures, assurément fréquentes, où l'inclination égoïste et l'inclination altruiste seront en conflit? C'est ce qu'on ne nous dit pas; et ainsi la norme de la moralité reste absolument trop vague. Est-il bien sûr, d'ailleurs, qu'en pareil cas l'inclination altruiste se fasse suffisamment sentir?

M. Schwalb ne nous paraît pas plus explicite sur le fondement du devoir. Il affirme, à la suite de Stuart Mill, que " l'homme a, relativement à sa nature, l'obligation de la perfectionner, et non de la suivre „. Mais, outre que cette formule est à tout le moins équivoque, comme le terme même de nature, on voudrait une preuve à l'appui. Et il ne suffit pas de dire que " la base de notre développement progressif doit être la véracité; que le mensonge est le fond de toute mauvaise action et de tout vice, tandis qu'au contraire la véracité est la source de tout acte bon et de toute vertu „. Ces assertions nous rappellent bien la théorie de Wollaston, à savoir qu' " un acte libre est bon ou mauvais selon qu'il exprime une idée vraie ou fausse „ ; elles rappellent aussi le principe analogue de Rosmini. Mais à M. Schwalb, comme à Wollaston et comme à Rosmini, nous avons le droit de demander la démonstration d'allégations qui ne nous semblent pas évidentes par elles-mêmes.

Si l'auteur affirme la liberté et la responsabilité, il détourne ces deux mots de leur sens plein et véritable. Et d'abord, la responsabilité n'est plus pour lui une question de droit et de devoir, ce nom exprime un simple fait. " Être responsable d'une chose, c'est en avoir un soin légitime et convenable, et fournir une compensation pour négligence dans ce soin, que la compensation ou substitution soit un

bien matériel ou qu'elle consiste dans la personne même qui est responsable. „ Quant à la liberté, il n'est pas clair qu'elle implique même l'absence de toute coaction. “ Chacun est responsable de ce qu'il fait par son propre mouvement ou de sa libre volonté. Si le mouvement ou l'impulsion à agir est une impulsion communiquée, c'est-à-dire si elle a été imposée à l'agent, ou bien si elle a été produite par persuasion ouverte ou cachée, par ruse, flatterie et autres moyens semblables, l'agent a pris en main les armes qui lui étaient offertes et il s'en est servi pour accomplir l'acte. Il n'est pas nécessaire que l'arme soit la propriété de l'agent. „ Remarquons encore que, si la liberté et la responsabilité étaient sainement conçues, on n'en viendrait pas à affirmer que “ l'hérédité et la disposition n'ajoutent ni n'ôtent rien, soit à la faute, soit au mérite „.

II.

Passons à un récent ouvrage de M. Mc Cabe [1]), où les questions fondamentales de la morale sont traitées avec beaucoup d'autres. Par son titre et par son cadre, le livre dépasse fort les limites de cette science spéciale : il nous est présenté comme “ une Esquisse des progrès du rationalisme au XIXe siècle „. Cette esquisse est du reste faite *con amore* et dans un esprit trop manifestement hostile au catholicisme. Certes, en nous retraçant l'extension incontestable du scepticisme religieux dans les domaines divers de la théologie, de la critique biblique, de l'étude comparée des religions, de la philosophie, des sciences positives et de la morale, l'auteur a eu tort de mêler à ses indications et à ses arguments de petites attaques, de petites médisances qui n'ont pas même une apparence scientifique. Que doit-on penser — pour ne citer qu'un exemple — d'un écrivain qui, sur la foi d'un Zola, nous dénonce Léon XIII comme un financier plutôt habile et avide que timoré sur la question du prêt à intérêt?

Mais contentons-nous de signaler un ou deux points qui intéressent l'éthique. La morale est l'objet exclusif du dernier chapitre, et grande est son importance, selon M. Mc Cabe ; car, si nous l'en croyons, c'est en elle seule que le théisme, désormais chassé de toutes ses positions, semblerait avoir conservé un refuge. Malheureusement, le

[1]) *Modern Rationalism*, being a sketch of the progress of the rationalistic spirit in the nineteenth century, by Joseph Mc Cabe (London, Watts and Co, 17, Johnson's court, Fleet St. 1897).

rationalisme est en train de le déloger, s'il ne l'a fait déjà, de ce dernier asile, puisqu'il met parfaitement en lumière " les fondements sûrs et durables de la morale indépendante „.

Le principe scientifique de la distinction entre le bien et le mal nous est fourni par l'utilitarisme social. L'auteur va plus loin : il avance que, " dans la théologie catholique, le critère moral a été, pendant plusieurs siècles, principalement utilitaire „. Et quelle preuve apporte-t-il à l'appui de cette étrange allégation ? " Tous les théologiens, dit-il, admettaient que moralité et immoralité sont intrinsèques à certains actes et ne naissent ni d'un ordre ni d'une défense de Dieu. „ Assurément, répondrons-nous. Mais est-ce là l'affirmation de l'utilitarisme et de la morale indépendante ? Il s'en faut bien. Nos actes sont en eux-mêmes, intrinsèquement, bons ou mauvais, parce qu'ils présentent en eux-mêmes le caractère de conformité ou d'opposition avec notre nature raisonnable, conformité ou opposition qui repose en dernière analyse sur la nature divine. Autre chose est que la moralité ne dépende pas de la libre volonté de Dieu, et autre chose qu'elle ne repose point sur la nature ou sur la raison divine. Il est faux que " l'immoralité inhérente à certains actes fût généralement ramenée à leur nuisance sociale „ ; ce qui est exact, c'est que l'utilité sainement entendue va habituellement de pair avec l'honnêteté, qu'elle en est l'accompagnement ordinaire ; et les représentants de la philosophie traditionnelle du catholicisme ne font que constater cette connexion.

Les idées de M. Mc Cabe sur les conditions psychologiques de l'acte moral méritent aussi d'être notées. Rationaliste dans le sens le plus radical du mot, il est, de plus, déterministe, bien que, contraint par l'évidence, il avoue que " la théorie mécaniciste de l'univers n'est pas exempte de mystère „. Pour nous, nous disons : ce n'est pas un mystère que nous trouvons dans le concept d'une morale déterministe, c'est une contradiction flagrante.

M. Damilano [1]) est positiviste, admirateur et disciple de Th. Ribot et de César Lombroso. C'est assez dire quel sera le fond de sa doctrine.

Il nous annonce un exposé des " Fondements de la psychologie morale positive „. En réalité, sa " Partie générale „, la seule que

[1]) *I Fondamenti della Morale positiva* sul disegno di Th. Ribot e secondo le indagini più recenti. Parte generale. (Ditta G. B. Paravia e Comp., Torino-Roma-Milano-Firenze-Napoli. 1897.)

nous ayons en mains jusqu'ici, est beaucoup plus psychologique que morale. Elle envisage et analyse, au point de vue de leur origine, de leur nature et de leur classification, les " émotions „ ; et sous ce nom, l'auteur comprend " la tristesse et la joie, la colère et l'amour, l'envie, la pitié, la peur, la suavité d'un parfum et le spasme causé par une blessure, la fureur du jeu et un élan de charité, la plus pure complaisance intellectuelle, l'extase religieuse, les sublimes ravissements de l'art, en un mot, tous les phénomènes que nous appelons communément affectifs „.

Une simple note finale nous apprend, en passant, que " le fondement naturel de la plus pure moralité est la sympathie „ et nous promet que " ce point sera longuement démontré dans la *Seconde partie* „. Attendons.

M. Tarantino [1]) s'occupe, lui aussi, des conditions subjectives de la moralité.

Au point de vue de la méthode, il n'admet pas le principe exclusif du positivisme : il croit qu'il y a une bonne métaphysique, comme il y en a une mauvaise. Cela ne l'empêche pas d'être le plus souvent d'accord dans ses conclusions avec les positivistes modernes.

A ses yeux, la volonté n'est pas une faculté, c'est une " fonction „ ; et, en ce sens, il reconnaît qu'Aristote, moins opposé aux théories nouvelles " qu'on ne le penserait „, l'a exactement définie : " L'appétit dirigé par la raison „. A la suite d'Alexandre Bain et de Ribot, il entreprend d'abord l'analyse de cette fonction, il veut nous en montrer le processus générateur. Toutefois, à l'associationisme de Bain il substitue l'évolution psychique.

La volonté est une forme de mouvement, " la plus haute forme de l'activité motrice de l'animal „. Or, " tout mouvement est une réaction déterminée par l'adaptation au milieu „. La raison pourra donc diriger et modifier la volonté, " non pas en créant l'impulsion motrice, mais en révélant un nouveau milieu. La réaction motrice des idées et des sentiments „, telle est la formule complète de la volonté. Elle ne se comprendrait pas, " si l'on faisait de l'idée une entité absolument abstraite et d'origine transcendante ; quand au contraire on voit dans l'idée une synthèse d'éléments sensibles, les ténèbres commencent à se dissiper „.

[1]) *Saggio sulla volontà,* per Giuseppe Tarantino, libero docente di filosofia nella Università di Napoli. (Napoli, Tipografia editrice F. di Gennaro e A. Morano. 1897.)

Un autre aspect de la volonté, “ son autonomie „, intéresse encore plus directement la morale. Après ce que nous avons dit, on peut déjà pressentir quelle sera sur ce point la tendance de l'auteur. “ La volonté, répète-t-il, est la forme la plus haute de l'activité animale „, et elle se distingue des formes inférieures par cette circonstance, qu'ici l'acte est mécanique et inconscient, tandis que, pour la première, il y a conscience et choix. Qu'on ne s'y trompe pas cependant : ce que M. Tarantino affirme, ce n'est pas le libre arbitre au sens traditionnel, c'est une certaine *spontanéité* qui n'exclut pas toute action nécessitante de la part des idées et qui, de plus, n'est pas innée. “ Notre liberté est la suprématie de l'intelligence dans les actes de la vie, c'est le fait de résister aux impulsions externes et aux impulsions internes de l'appétition et du sentiment, en subordonnant les unes et les autres à la vertu de la raison. Donc qui dit *volonté* dit *volonté libre*... La liberté n'est point un don, mais une acquisition. Nous ne naissons pas libres, parce que nous ne naissons pas avec la volonté, parce que, à notre entrée dans la vie, nous n'apportons pas les idées toutes formées. „

D'ailleurs, le libre arbitre véritable est rejeté en termes exprès : “ Par *libre arbitre*, on entend l'*indifférence du vouloir*, c'est-à-dire le pouvoir qu'a la volonté de se mouvoir indépendamment de tout motif, ou bien, quand il y a des motifs, de choisir indifféremment entre eux. Ce concept est une chimère. „ — Chimère ! ce concept ? Nous le croyons, s'il s'agit du premier membre de la proposition disjonctive ; mais le créateur du concept et de la chimère nous semble être M. Tarantino. Qu'il ne s'en prenne qu'à lui-même, s'il se heurte dans sa définition à “ l'absurdité de la production d'un effet sans cause „. Remarque analogue concernant ces paroles, qui confondent condition ou occasion avec cause, cause partielle avec cause adéquate : “ Il contredit (le même concept) l'expérience, qui nous montre dans toute volition la résultante d'un ensemble d'éléments, tels que notre tempérament, l'éducation reçue, la situation de notre intelligence, le milieu physique et moral dans lequel nous vivons. „

L'auteur a trouvé un curieux moyen de parer aux inconvénients pratiques de sa thèse et de justifier le droit de répression sociale : “ On demandera : où est la faute du prévenu, s'il a été entraîné à son acte fatalement, s'il ne l'a pas accompli par sa libre volonté ? — Où est, demanderons-nous à notre tour, la faute du serpent qui mord et empoisonne tout ensemble ? Vainement la chercherait-on, et pourtant nous tuons le reptile nuisible. Y a-t-il un animal plus fidèle et qui

nous soit plus attaché que le chien ? N'est-ce pas du chien qu'un vieil auteur, cité par Darwin, a pu dire qu'il est, sur la terre, le seul être qui aime l'homme plus que lui-même ? Eh bien ! si ce cher compagnon de l'homme devient enragé, son maître s'oppose-t-il à ce qu'il soit tué ? Il en va de même quand la société élimine de son sein tous ceux qui tendent à empêcher la vie civile en commun. „ — De semblables aveux sont la condamnation d'une doctrine; à notre sens, tout commentaire serait superflu.

Une preuve nouvelle, inconnue ou négligée jusqu'ici, de l'immortalité et de la liberté humaines[1]), voilà ce que M. le Dr Schmöle prétend nous donner, et pareille trouvaille ne serait certes pas d'un mince prix. Mais ce n'est pas une immortalité quelconque que M. Schmöle réclame pour l'homme, c'est une immortalité ou, plutôt, une impérissabilité personnelle qui embrasse le corps en même temps que l'âme, c'est aussi une durée indéfinie dans le passé comme dans l'avenir, antérieure à ce que nous appelons génération, persistant malgré ce que nous appelons mort; c'est, par conséquent, une sorte d'éternité, bien que nous n'ayons point sur cette terre conscience de notre existence précédente, bien que nous ne devions pas garder plus tard le souvenir de notre existence terrestre. Pareillement, ce n'est pas le simple fait de notre liberté qui constitue l'objet de cette étude, c'est “ une loi naturelle de liberté qui domine notre existence entière „, notre existence envisagée selon toute la permanence que nous venons d'indiquer.

L'énoncé de ces propositions en dit assez long sur leur valeur, et nous n'insistons pas. L'auteur y arrive en prenant pour point de départ la notion du temps développée par Kant, dans laquelle toutefois il veut introduire une modification essentielle : l'élément permanent et invariable qu'implique l'idée du temps ne doit pas être cherché dans la *matière*, il n'est autre que le *moi;* la matière avec laquelle le *moi* entre en relation fournit le second élément, l'élément variable. Or, l'immutabilité du *moi* conduit à l'affirmation de la durée indéfinie de la personne humaine ; la nature et la variabilité des

[1]) *Unvergänglichkeit und Freiheit der Individualität.* Ein zwingender Beweis für die seelische und körperliche Fortdauer der Persönlichkeit nach dem Tode und die Existenz eines unser gesammtes Dasein beherrschenden Naturgesetzes der Freiheit auf Grund der Erkenntnis des Zeitbegriffs, von Dr. jur. Christoph Schmöle, Gerichtsassessor. (Franckfurt a M., Druck und Verlag von Gebrüder Knauer. 1897).

rapports du *moi* avec la matière doivent expliquer la liberté. N'oublions pas un dernier trait : " Les animaux ont droit à être rangés parmi les êtres personnels. L'usage de la liberté est en eux plus circonscrit qu'en nous, parce qu'ils n'ont pas la même raison supérieure que nous; mais encore sont-ils libres. „ L'auteur ne nous dit pas si le *moi* de la brute est, lui aussi, immuable et éternel.

Quoi qu'il en soit, et à part la réalité substantielle du moi, qui est justement affirmée contre Kant, nous doutons que M. le Dr Schmöle conquière beaucoup d'adhésions à sa thèse. Il s'en faut qu'on trouve dans son travail, comme il s'en flatte, " une preuve nouvelle et convaincante „ en faveur soit de l'immortalité, dans le vrai sens de ce mot, soit de la liberté.

Ce sont encore les conditions psychologiques de l'acte moral que M. Desdouits étudie principalement dans son beau et solide ouvrage sur la *Responsabilité* [1]).

Il y a deux parties dans le livre, dont l'une analytique et l'autre critique. La première est consacrée à " l'exposition des principales doctrines nouvelles „.

La notion de responsabilité morale est complexe. Quand on l'analyse, on y trouve les trois idées d'obligation, de libre arbitre et de personnalité ; elle emporte aussi la nécessité d'une réparation ou sanction pénale, dans le cas où une transgression a été commise. Une doctrine philosophique digne de ce nom doit tenir compte de tous ces éléments. Or, parmi les systèmes nouveaux, les uns n'en tiennent aucun compte, les autres en tiennent un compte partiel et insuffisant. Dans le premier groupe, il faut ranger la doctrine de Stuart Mill et celle des criminalistes italiens. Ce sont les doctrines négatives par excellence. Elles méconnaissent absolument la distinction élémentaire entre la responsabilité *morale* et la responsabilité *sociale ;* dans la graduation, dans la mesure de la répression, elles substituent la *redoutabilité* à la *responsabilité.* D'autres philosophes veulent conserver une responsabilité *subjective*, inhérente à l'individu ; seulement, ils essaient de l'expliquer sans la liberté, soit que, avec Spencer et M. Fouillée, ils recourent à l'évolution, soit qu'ils

[1]) *La Responsabilité morale.* Examen des doctrines nouvelles, par Th. Desdouits, Docteur ès-lettres, lauréat de l'Institut. Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques. (Paris, librairie Thorin et Fils. 1896).

invoquent, comme M. Paulhan, l'organisation de nos tendances, soit qu'ils prétendent, à l'exemple de M. Tarde, nier absolument le libre arbitre et sauver en même temps la notion d'identité personnelle, de personnalité.

Très différente des systèmes précédents, l'école critique, par l'organe de M. Lévy-Bruhl, proclame hautement la responsabilité, la loi morale obligatoire et la liberté humaine. Mais cette loi et cette liberté ne sont pour elle que des *noumènes*, des vérités inconnaissables, objets de foi plutôt que de pensée claire.

Puisque le principe de ces diverses négations morales se trouve dans des négations métaphysiques, il est naturel que M. Desdouits, dans sa seconde partie, transporte avant tout le débat sur le terrain de la métaphysique. Le plus souvent, c'est par ses conséquences morales que les partisans de la liberté attaquent le déterminisme. La méthode est très légitime et très logique. Mais elle est insuffisante; car les déterministes ont pris par avance leur parti de ces conséquences. Mieux vaut donc discuter en lui-même le principe des adversaires. Nous pourrions, à la rigueur, nous contenter de montrer que leur système est à la fois purement hypothétique et sophistique, puisqu'ils concluent, contre tout droit, de l'ordre des phénomènes physiques où le déterminisme a été observé, à l'ordre des phénomènes psychologiques, où on ne l'a jamais observé. Cette position serait déjà inexpugnable, si nous voulions nous tenir sur la défensive. Mais les champions du libre arbitre n'en sont pas réduits à cette attitude. Il est facile de prendre l'offensive, et c'est la tactique qu'adopte M. Desdouits, et dont il commence l'application en prouvant que le déterminisme est tout ensemble la négation des faits et la négation du principe de causalité.

Ce système va à l'encontre des faits, puisqu'il n'a d'autre expédient, pour éluder le témoignage invincible de la conscience, que d'affirmer une illusion qui serait sans analogie aucune, une illusion inexplicable, dont la possibilité seule autoriserait le doute à l'égard de n'importe quel fait. Il tend à obscurcir le principe de causalité, en essayant de le confondre avec la formule déterministe : « Tout phénomène est déterminé par la série des phénomènes antécédents. » Cette formule, en effet, cet axiome arbitraire est ou contradictoire, ou équivoque, ou l'un et l'autre à la fois. Quoi de plus contradictoire qu'une action positive du passé sur le présent, qu'un état présent déterminé par un état passé ? Le phénomène *antécédent* ne *produit* pas le *suivant*, il le prépare seulement, le rend

possible. Il en est la *condition*, non la *cause*. Le présent, en réalité, ne contient l'avenir qu'en puissance. Ce qu'on appelle le déterminisme des phénomènes physiques n'est que l'effet de la loi d'*inertie;* ce n'est qu'un degré inférieur d'activité, qui s'explique, non par une cause efficiente, mais par une cause déficiente.

D'ailleurs, continue M. Desdouits, *la condition nécessaire et suffisante* de la liberté est la possibilité du choix, et par conséquent, *la présence de plusieurs représentations distinctes.* Peut-être vaudrait-il mieux rattacher la liberté à la puissance de réflexion et de comparaison de l'intelligence humaine : cette explication embrasse plus manifestement la liberté de contradiction avec la liberté de spécification, elle va plus au fond des choses, et elle ne nous oblige pas à " reconnaître, même à la bête, un peu de liberté „. Quoi qu'il en soit, il est très juste d'ajouter que ces représentations n'agissent pas suivant les mêmes lois que les forces mécaniques. Non moins juste est cette observation, fondée sur l'expérience de chaque jour, de chaque instant, que les actes libres ne portent pas le trouble et le désordre dans l'harmonie de l'univers. Quant à une autre objection " scientifique „, tirée de la *loi* de la conservation de la force, nous pouvons répondre d'abord que cette loi n'est nullement démontrée; mais le fût-elle, la cause de la liberté n'en serait nullement compromise ; car, comme l'observe M. Milhaud, " pour passer de cette loi à la négation de la liberté, il faut assimiler les modes de l'activité psychique aux faits qui sont dans des rapports déterminés avec les phénomènes du mouvement. Or, qui peut bien justifier une induction aussi étrange ?... Aucune démonstration n'existe et ne saurait exister, défendant d'imaginer une vie psychologique libre en face des nécessités cinétiques de la matière „.

Après cela, il n'y a pas lieu de nous attarder à réfuter l'hypothèse de Kant : du moment que la liberté n'est pas incompatible avec les lois de la nature, il devient superflu de chercher à résoudre une antinomie qui n'existe pas. Le libre arbitre est un *fait*, une loi qui se manifeste dans le monde des phénomènes.

La personnalité est un second élément de la responsabilité; elle en est le sujet. Ses négateurs considèrent le *moi* comme une collection de phénomènes, et de là leur nom de *phénoménistes*. Ils sont de trois sortes, selon les principes d'où ils procèdent.

Voici d'abord les phénoménistes *psychologues*, parmi lesquels Hume et Taine, qui ne sauraient nier le *moi* sans le supposer, sans se servir de phrases où ils l'affirment. Plus redoutables paraissent, à

première vue, les phénoménistes physiologistes, qui prennent pour point de départ des faits pathologiques avérés. Il est clair, M. Ribot le reconnaît lui-même expressément, que ces faits n'excluent pas l'existence d'une substance spirituelle et libre. Reste à savoir s'ils ne sont pas de nature à faire conclure à son inutilité. Les cas les plus étranges, les plus intéressants aussi au point de vue psychologique, sont assurément ceux qu'on nous présente comme impliquant, à des degrés divers, un dédoublement, une scission du sujet conscient. Or, même ici, la conscience du *moi* est plutôt troublée que perdue. Les déments dont il s'agit se croient doubles; mais ce *double*, ils s'en attribuent à eux-mêmes la société. On conçoit d'ailleurs qu'ils ne parviennent pas à se reconnaître auteurs de leurs propres mouvements, " parce qu'ils ne sont plus libres, „ dit M. Desdouits, ou parce que tout au moins, ajouterons-nous, leur liberté est profondément atteinte et souvent suspendue. Au lieu donc de parler de maladies de la *personnalité*, il serait plus exact et plus scientifique d'appeler ces anomalies, des altérations de la conscience; la connaissance seule du *moi* est plus ou moins obscurcie, son existence n'est nullement en péril. En résumé, toutes les observations que l'on a faites ou que l'on peut faire prouvent bien des variations, des altérations, des dédoublements, des localisations anormales dans les faits psychologiques, mais ne prouveront jamais que le sujet de ces faits ait changé ou soit dédoublé.

A côté des négations de la personnalité qui se réclament de l'expérience, il y a les négations *a priori*, fondées sur l'hypothèse panthéiste (ou *moniste*, comme on dit aujourd'hui). Il suffit, heureusement, pour y répondre, de rappeler les contradictions multiples que comporte la théorie de l'*Un-Tout* et dont ses plus habiles partisans ne parviennent pas à la dégager. " Le seul fait de poser le problème du monisme en suppose la solution négative. Car, si j'étais Dieu, je le saurais avec évidence, et je n'aurais pas à chercher si je le suis. „

Voilà une courte esquisse des considérations à opposer aux principes dont se prévalent les adversaires de la responsabilité morale. Nous nous sommes arrêté sur cette partie avec quelque complaisance, non seulement parce qu'elle est en soi très intéressante et qu'elle a été fort bien traitée par l'auteur, mais aussi parce que souvent on la néglige pour insister presque exclusivement sur les conséquences de l'irresponsabilité.

Ces conséquences, M. Desdouits lui-même n'a eu garde de les oublier. Il les met au contraire en pleine lumière, les considérant successivement dans l'ordre moral, dans l'ordre social, dans le domaine de la littérature et sur le terrain de l'éducation.

Pas n'est besoin de longues méditations pour comprendre où conduisent logiquement les doctrines de l'école italienne, les plus radicalement négatives touchant la question qui nous occupe : elles aboutissent immédiatement à justifier tous les actes que la loi ne punit pas et même tous ceux qui, prévus par la loi pénale, peuvent rester secrets et conséquemment impunis. En dépit des efforts de Bain, de Spencer, de M. Fouillée, la théorie évolutionniste ne parvient pas à asseoir l'obligation morale, à justifier les idées de mérite et de responsabilité. Et à l'encontre des doctrines critiques, contentons-nous de remarquer que notre ignorance absolue sur le mérité moral des autres hommes rendrait toutes les relations impossibles entre les citoyens.

Par rapport au droit pénal, les conséquences du principe déterministe sont instructives et multiples : c'est le sacrifice complet de l'individu à l'intérêt général ; c'est la transformation des circonstances atténuantes en circonstances aggravantes ; c'est encore, de l'aveu de Ferri et de Garofalo, la multiplication des exécutions capitales et le remplacement du jury par une commission de physiologistes. Ajouterons-nous que, dans le même système, il n'y a plus lieu de parler de droits civils ou politiques, de droits personnels, du droit de propriété, de la liberté de conscience, non plus que des devoirs de l'État envers les faibles et les infirmes ? Si l'État est tout et l'individu rien, nous sommes conduits inévitablement à cette formule pratique : *despotisme toujours, communisme quand l'État voudra.*

L'influence du déterminisme sur l'art et sur la littérature n'est pas moins digne d'attention. Pour l'apprécier et la mesurer, il suffit d'un coup d'œil comparatif sur les chefs-d'œuvre de l'antiquité, de l'âge moderne, voire du moyen âge, où les idées de liberté et de responsabilité constituent le grand ressort de la poésie et de l'éloquence, et les productions déterministes et naturalistes de la littérature contemporaine, dans lesquelles l'idéal humain est remplacé par la description physiologique et par la fatalité inhérente au mécanisme des nerfs.

Dans l'œuvre importante autant que difficile de l'éducation, le spiritualiste avance appuyé sur la croyance au devoir, inséparablement unie à la foi en Dieu ; il fait valoir le sentiment de l'honneur, fondé sur l'idée du devoir ; il insiste et il a le droit d'insister sur la nécessité de l'effort comme condition de la science et comme apprentissage de la vie. Tout autre est la situation du maître, de l'éducateur déterministe ; bien inférieurs sont ses moyens d'action : pour lui, la morale de l'intérêt et de la prudence substitue à l'idée de la respon-

sabilité celle des suites naturelles des actes ; à la place de Dieu, il met la science, et il n'a rien d'autre à y mettre ; il est conduit à la suppression de l'effort et de la règle ; il doit en arriver, comme Spencer, à ce principe : *suivre la nature, ne pas la contrarier,* principe qui, au fond, se ramène à la théorie passionnelle de Fourrier. Et maintenant qu'on nous dise si de semblables conséquences sont faites pour recommander un système ! L'attitude même de plusieurs déterministes est ici très suggestive : si Spencer a poussé la logique jusqu'à soutenir et à vouloir justifier ces conséquences au point de vue éducatif, Stuart Mill et Bain ont au contraire sacrifié la rigueur des déductions au bon sens pratique : Stuart Mill reconnaît l'impossibilité de l'éducation sans l'idée religieuse ; Bain affirme très hautement la nécessité de l'effort et même de la contrainte.

De quelque côté donc qu'on envisage la théorie de l'irresponsabilité morale, qu'on la scrute en elle-même et dans ses fondements, ou qu'on la mette, si je puis ainsi dire, en face des applications qui en découlent, son absurdité saute aux yeux. Sachons gré à M. Desdouits d'avoir si solidement démontré cette thèse capitale.

La *Profession de foi d'un naturaliste* [1]), prononcée à Altenbourg et publiée en allemand par E. Haeckel dès 1892. est célèbre. Elle a été traduite récemment en français par M. Vacher de Lapouge. Nous ne pouvons que la mentionner ici, parce qu'elle est d'une portée absolument générale et ne concerne pas spécialement l'éthique. Disons cependant que l'auteur y applique explicitement à la science directrice de la vie humaine les principes du monisme évolutionniste le plus absolu. A l'en croire, " toute l'activité psychique de l'homme, et même sa conscience découlent d'une même source, comme fonctions du système nerveux central, et doivent, au point de vue moniste, être soumises au même jugement... Bien que les fondements moraux de la société se soient développés davantage chez l'homme, leur plus ancienne origine préhistorique se trouve cependant, comme Darwin l'a démontré, dans l'instinct social des bêtes „.

[1]) *Le Monisme*, lien entre la religion et la science. Profession de foi d'un naturaliste, par Ernest Haeckel, professeur à l'Université d'Iéna. Préface et traduction de G. Vacher de Lapouge. (Paris, librairie C. Reinwald, Schleicher frères, éditeurs. 1897).

III.

La *Morale moderne* [1]) que M. Didio étudie est " la morale libérale „ ou indépendante. Il veut en éclairer, par une analyse sagace, et, par conséquent, en réfuter les principes fondamentaux.

Comme point de départ et base de sa critique, il prend simplement les faits de la conscience morale, tels que chacun les perçoit clairement en soi-même. Ces faits, il les ramène à quatre chefs :

1° D'abord, il y a une distinction objective entre le bien et le mal, et il y a de même une loi morale avec un caractère objectif, universel et absolument impératif : c'est ce que l'auteur appelle " la disposition morale objective „ ;

2° Ensuite, l'homme se sent lié de façon absolue par la loi morale, obligé de la respecter dans la recherche de sa félicité et dans l'usage de sa liberté : c'est " la disposition morale subjective „ ;

3° Ni l'individu ne saurait trouver son bonheur, ni la société, son progrès et sa prospérité ailleurs que dans l'ordre universel déterminé par la loi morale : c'est " l'ordre moral „ ;

4° Les aspirations de l'âme réclament un parfait accord entre le mérite et les conditions de l'existence ; elles exigent une béatitude complète comme récompense de la vertu, et aussi un secours assuré à l'homme dans ses faiblesses, avec le pardon accordé à son repentir : ce sont " les postulats de l'âme *(Postulate des Gemüths)* „.

Parmi les auteurs récents ou contemporains qui ont cherché en dehors du théisme une explication de ces vérités, les uns ne croient pas à la cognoscibilité ou même à l'existence de l'Absolu ; ils voient dans la morale un simple produit de l'évolution humaine ; d'autres admettent un Être absolu, ne fût-ce qu'au sens panthéiste. La première tendance est celle de l'eudémonisme, auquel se rattachent le positivisme français et le darwinisme et dont la théorie de Wundt sur " le progrès de la culture „ se rapproche ; la seconde est ici représentée par le pessimisme. Le kantisme occupe une place intermédiaire entre ces deux extrêmes. M. Didio passe en revue ces différents systèmes et montre leur insuffisance à rendre compte des faits indéniables du monde moral. Il aurait pu étendre son examen à d'autres systèmes encore. Mais ceux dont il ne parle

[1]) *Die moderne Moral und ihre Grundprincipien kritisch beleuchtet* von Dr. C. Didio, Religionslehrer am Gymnasium zu Hagenau i. E. (Strassburg, Agentur von B. Herder. 1896).

pas *ex professo* ne sont le plus souvent que des reproductions ou des combinaisons diversement dosées de ceux qu'il discute expressément. Le lecteur trouvera donc, dans ces pages, des éléments d'appréciation pour toutes les théories de morale indépendante ; il y verra une fois de plus que, sans Dieu, la conscience morale est un non-sens.

M. Didio nous parlait de toute une école, ou, plutôt, des écoles nombreuses et disparates qui se rencontrent dans l'affirmation de la morale indépendante. M. Zuccante concentre son attention sur la morale utilitaire de Stuart Mill [1]). Il recherche d'abord les causes ou circonstances historiques qui en éclairent la genèse. Il en trouve quatre : 1° l'éducation du philosophe anglais en dehors de toute religion, même naturelle; 2° l'influence de son père Jacques Mill, d'abord son unique maître et lui-même utilitaire ; 3° l'influence et l'amitié de Bentham, dont les idées séduisirent absolument le jeune Mill ; 4° enfin, " l'atmosphère intellectuelle dans laquelle vit un peuple éminemment pratique et positif comme est le peuple anglais „.

On se tromperait, d'ailleurs, si l'on s'imaginait que Stuart Mill n'a été qu'un simple écho, qu'il n'a rien ajouté aux idées puisées à ces sources. " Il a surtout cherché à expliquer la conscience morale, l'obligation, le devoir, la vertu, que les autres ou négligeaient ou niaient sans détour ; ce qui pour les autres était purement extrinsèque, il l'a rendu ou du moins tâché de le rendre intrinsèque, en appelant à son aide l'association des idées ; il a fait pénétrer — avec combien de logique, il n'est pas facile de le dire —, un élément idéal, supérieur, dans la morale utilitaire, trop terre à terre jusqu'alors. C'est la partie originale, personnelle, ajoutée et comme superposée à la partie impersonnelle, fournie par la tradition et le milieu. „

Ces constatations nous paraissent justes en substance. Mais M. Zuccante aurait pu souligner davantage, dans l'utilitarisme de Stuart Mill, l'incohérence du trait nouveau et caractéristique avec le principe même du système ; il glisse trop légèrement sur ce qu'il appelle ailleurs " une très heureuse contradiction „, sur l'inconséquence flagrante de l'introduction d'un " élément idéal „, de l'adjonction de la *qualité* à la *quantité* pour l'appréciation du plaisir. Nous

[1]) Dott. Giuseppe Zuccante, professore di storia della filosofia nella R. Accademia scientifico-letteraria di Milano. *Intorno alle origini della morale utilitaria dello Stuart Mill.* (Estratto dai " Rendiconti „ del R. Ist. Lomb. di sc. e lett. 1897).

aurions voulu aussi qu'il nous dît dans quelle mesure Mill a réussi, ou plutôt n'a pas réussi, " à expliquer la conscience morale, le devoir, la vertu, à rendre intrinsèque, par l'association des idées, ce qui, pour les autres, était purement extrinsèque „.

— Avant de nous retracer les origines de l'utilitarisme propre à Stuart Mill, M. J. Zuccante [1]) avait consacré plusieurs études approfondies à l'éthique de Spencer, notamment à sa théorie de la conscience et de la conduite humaines.

Spencer prétend aller plus loin que les associationistes anglais : il veut justifier l'intériorité, l'universalité, la nécessité des bases de la morale. Il espère y réussir, et l'on peut admettre qu'il y réussit dans une certaine mesure, par l'application de son système évolutionniste et du principe de l'hérédité. Sous ce rapport, la comparaison de sa doctrine avec celles de Bentham et de Mill est tout à son avantage.

M. Zuccante, après avoir marqué le progrès ainsi réalisé, montre quelques-uns des désidérata essentiels qui demeurent et qui, pour une bonne part, sont inhérents à toute morale positiviste. Spencer, par exemple, malgré qu'il en ait, n'échappe pas au mécanicisme. " Le naturalisme évolutionniste a le tort de ne reconnaître dans l'individu aucune activité, aucune spontanéité originelles „, puisque ce qui pourrait paraître tel est en réalité le résultat d'une expérience extérieure, accumulé et transmis en chacun par voie héréditaire. " Il substitue à l'obligation morale une espèce d'obligation physique ou de nécessité naturelle : la morale devient pure affaire d'organisme. „ Bien plus, loin de sauvegarder la dignité des phénomènes moraux, ce système en fait " quelque chose de pathologique et comme des phénomènes d'hallucination „. Il y aurait, d'ailleurs, beaucoup à dire contre la place accordée à l'hérédité. N'en étend-on pas le champ outre mesure ? Les expériences morales offrent-elles la fréquence, la simplicité, le côté avantageux, toutes les conditions que suppose la transmission héréditaire ? Ajoutons que, dans l'homme, ce facteur rencontre des obstacles spéciaux résultant du milieu moral et de l'éducation. Ensuite, tous les phénomènes fussent-ils également trans-

[1]) *La Dottrina della coscienza morale nello Spencer.* (Lonigo, Tipografia Gio. Gaspari. 1896). — *L'Aspetto biologico della condotta secondo lo Spencer.* (Estratto dalla *Rivista Italiana di filosofia.* Roma, Tipografia di Giov. Balbi. 1896). — *Condotta buona e condotta cattiva secondo lo Spencer.* (Estratto dalla stessa *Rivista.* Roma, Tipogr. di Giov. Balbi. 1897).

missibles, il resterait toujours un élément personnel, indépendant, un *moi*, absolument irréductible à l'hérédité.

Par ces raisons et beaucoup d'autres, il appert que Spencer n'est point parvenu, que même il ne pouvait parvenir à édifier une morale complète en se tenant strictement sur le terrain positiviste, loin de l'*inconnaissable*. Lui-même, du reste, l'a senti, et il est tombé malgré lui, pour ainsi dire, dans la métaphysique. N'est-ce pas, en effet, recourir à des considérations métaphysiques que de nous parler de cet état idéal qui constituera l'apogée, la suprême perfection de l'humanité ? Puis, s'il est vrai, comme le prétend l'évolutionnisme, que tout se transforme perpétuellement, comment, sans sortir des faits, établir " des lois morales fixes et permanentes, des principes de conduite se déduisant nécessairement des conditions stables de l'existence et de la constitution intime des choses „ ?

IV.

Faire de l'idéal moral la base, le centre de l'enseignement et de l'éducation, telle est la pensée inspiratrice de deux études de M. Orestano [1]. M. Orestano remarque avec raison qu'il n'y a ni instruction ni culture parfaites sans unité et sans suite, et que, d'autre part, les méthodes d'analyse et de spécialisation, si fort en honneur aujourd'hui, tendent de soi à tout morceler, à fragmenter tout. Pour réagir, divers essais de systématisation ont été tentés. Celui d'Auguste Comte est connu. Mais puisque la science, aussi bien que la morale, doit apprendre et aider à vivre, n'est-ce pas à la seconde qu'il faut demander un principe centralisateur pour la première ?

Nous ne nous y opposerions pas, quant à nous ; et nous concevons que M. Orestano propose, d'après ces idées, un nouvel arrangement des études et certains conseils pédagogiques. Mais il se fait illusion, s'il croit que, toujours, " le développement des connaissances est corrélatif à l'amélioration des mœurs et, par conséquent, des conditions de la vie „. De plus, pour que l'idéal moral puisse ramener à un harmonieux ensemble la multitude des recherches et des résultats scientifiques, la première condition n'est-elle pas qu'il soit lui-même

[1] Prof. Enrico Orestano. *La Morale base di un nuovo ordinamento degli studi.* (Palermo, Tipografia G. Spinnato, 1896). — *L'Arte di educare in rapporto all'ideale morale.* (Palermo, Tip. G. Spinnato, 1897).

clairement déterminé ? Or, on nous dit bien qu'il ne doit être cherché ni dans l'hédonisme, ni dans l'utilitarisme individuel, ni dans l'utilitarisme social; mais nous voudrions une définition plus positive et plus précise, et l'auteur s'en tient aux maximes d'un vague progressisme. Aussi bien ne pouvait-il être plus précis, parce qu'il méconnaît la destinée complète de l'homme et ne tient compte que de l'existence présente. " La fin suprême de la vie humaine, dit-il, c'est notre conservation et notre perfectionnement. „

M. Billia [1]) s'occupe, lui aussi, de l'unité de la science, pour l'asseoir sur la morale. Ceci nous étonne d'autant moins de sa part, qu'il est rosminien et qu'on sait l'étroite connexité établie par Rosmini entre le savoir et la vertu. Selon Rosmini, la moralité consiste dans " la conformité de notre estime pratique des choses avec la connaissance spéculative que nous en avons „. C'est bien la même pensée que reflètent ces paroles de M. Billia : " Dans la conscience morale se révèle l'exigence de l'être, l'exigence que nous-mêmes et nos actes soyons comme nous devons être, en d'autres termes, que nous soyons conformes à la vérité de l'idée. Ce qui est connu exige en quelque façon d'être fait; le désaccord entre l'idée et le fait, entre la doctrine et la vie, n'est pas seulement un défaut, un manque de perfection, c'est le désordre, la négation, le mal. „

Sous l'écorce de cette phraséologie quelque peu nébuleuse, on devine la théorie rosminienne de l'idée innée d'être. Et effectivement, M. Billia a emprunté cette thèse, entre autres, au philosophe de Roveredo. Il l'expose et essaie longuement de la justifier, et c'est en la supposant, comme c'est en suivant le plus souvent avec fidélité les traces du maître, qu'il étudie les principales questions de l'éthique, notamment la notion et la place scientifique de la morale, l'intelligence, la volonté, la liberté, la loi morale.

Kultur und Humanität! [2]) Un autre que moi se chargera peut-être de rendre exactement en français les deux noms accolés dans ce titre. En attendant, rien ne nous empêche de demander au Dr Mehemed Emin Effendi la signification qu'il y attache.

[1]) Prof. L. Michelangelo Billia. *L'Unità dello scibile e la filosofia della morale.* (Prelezione fatta all' Università di Torino il 24 novembre 1896). — *Lezioni di filosofia della morale,* fatte all' Università di Torino nei mesi di marzo, aprile, maggio 1896. (Torino, Carlo Clausen, 1897).

[2]) *Kultur und Humanität.* Völkerpsychologische und politische Untersuchungen, von Dr. Mehemed Emin Effendi.

Pour lui, la culture ou civilisation, *Kultur,* est proprement un bien d'ordre intellectuel. " La culture d'un peuple embrasse son savoir et sa puissance intellectuelle. „ Quant au mot *Humanität,* que nous trouvons franchement intraduisible, il désigne " la moralité par rapport aux autres hommes, en tant qu'il s'agit pour eux de graves intérêts vitaux, et aussi, bien que dans une mesure plus restreinte, à l'égard des animaux, puisque la protection des animaux est pour nous un devoir. „

On remarquera ce qu'il y a d'étrange et d'incomplet dans cette seconde définition, qui non seulement conduit à faire du développement de l'homme comme homme, de l'*Humanität,* une simple " partie de la moralité „, et à traiter d'actes indifférents au point de vue de l'*Humanität* " une légère offense, un petit vol „, etc., mais, tandis qu'elle impose à l'être raisonnable de vrais " devoirs „ envers la brute, ne semble pas même supposer qu'il puisse en avoir à l'égard de la Divinité.

Nous sommes certes d'accord avec l'auteur quand il montre, par des faits rassemblés en grand nombre et bien interprétés, les lacunes, les ombres, les mensonges de la " culture „ moderne, et, conséquemment, l'absence de corrélation nécessaire entre la *Kultur* et l'*Humanität.* Mais cette constatation et d'autres semblables deviendraient bien plus significatives, si elles reposaient sur une notion plus adéquate de l'*Humanität,* surtout si celle-ci ne nous était pas expliquée comme chose conventionnelle, comme chose on ne peut plus variable, " très diverse selon les temps et les peuples „, pouvant même changer du jour au lendemain, au point que le Dr Mehemed Emin Effendi exprime sérieusement, au moment où il écrit, l'espoir que " les prescriptions de l'humanité „ ne se seront pas essentiellement modifiées quand son volume paraîtra ! Quel prix doit-on attacher, quelle valeur objective attribuer à une comparaison et, en général, à des appréciations qui supposent une base si mouvante ? C'est grand dommage ; car le livre est plein de recherches, plein de sérieuse et solide érudition. Il renferme maintes pages, par exemple à propos des procédés de colonisation, où sont vivement mises à nu et justement flagellées l'inconséquence, l'hypocrisie des nations dites civilisées et soi-disant civilisatrices.

M. Rivalta [1]) nous parle du droit, surtout du droit naturel, et il

[1]) *Diritto naturale e positivo.* Saggio storico dell'avvocato Valentino Rivalta. (Bologna, Ditta Nicola Zanichelli. 1898).

nous en parle en historien critique qui n'ignore point que le juste et l'injuste reposent sur certains principes rationnels immuables.

A l'origine du droit, il nous montre l'état primitif de l'humanité, non pas tel que les récentes découvertes archéologiques nous permettraient de l'entrevoir, mais tel qu'il a existé plus anciennement et qu'il est dépeint aux premières pages de la *Genèse*. Il explique la naissance de la société civile et du pouvoir qui la régit par l'élargissement de la famille et le développement naturel de la dignité patriarcale. Il parcourt ensuite les tendances et esquisse le caractère des législations positives chez les Orientaux, les Grecs, les Romains, toujours attentif à souligner le rapport intime qui existe entre les doctrines philosophiques et les règles ou usages de gouvernement. L'évolution juridique qui se déroule sous l'influence des idées chrétiennes à travers les codes romains, les codes gréco-romains, les capitulaires des rois Francs et les us et coutumes de la féodalité, est fidèlement retracée.

Ce n'est qu'à partir du xve siècle qu'on voit paraître des traités spéciaux de philosophie du droit. Avant d'arriver à cette époque, M. Rivalta, sauf pour quelques auteurs absolument hors de pair, tels que saint Augustin et saint Thomas, s'était le plus souvent borné à des tableaux d'ensemble, à de larges aperçus généraux; mais après le xve siècle, les noms propres abondent sous sa plume, et chacun des auteurs les plus célèbres qui ont écrit sur le droit naturel a son article, où les traits distinctifs de son système sont résumés et soumis à une judicieuse critique.

Remarquons, dans le dernier chapitre, cette conclusion, amplement justifiée par ce qui a été dit jusque-là : la philosophie moderne a exercé une influence pernicieuse sur la jurisprudence et la législation, notamment par l'absurde séparation du droit et de la morale; et c'est dans un retour aux vrais principes philosophiques qu'il faut chercher la restauration de la science du droit.

V.

L'universalité et la constance de l'idée de moralité ont toujours marché de pair avec de singulières aberrations dans la mise en œuvre de cette idée. Se vérifiant sur divers terrains de la vie morale, relativement au vol, au mensonge, etc., cette observation est vraie aussi quant à la chasteté ; témoin, par exemple, la pratique de

la prostitution sacrée chez les Babyloniens. Mais des erreurs de détail et d'application, dues aux préjugés de race et d'éducation ou à un concours de circonstances spécialement illusionnantes, n'empêchent pas que l'estime et le respect de la chasteté, voire de la continence parfaite, nous apparaissent gravés en traits indélébiles dans la conscience de toutes les générations humaines.

M. Müller [1]) a recueilli, en un très intéressant volume, les indices et les traces de ces sentiments chez tous les peuples civilisés, depuis la plus haute antiquité jusqu'à nos jours. Il a mis dans un beau relief le progrès immense réalisé en cette matière par la diffusion du christianisme, le recul occasionné par la renaissance et surtout par le protestantisme, le relâchement déplorable que trahissent les mœurs et les œuvres littéraires contemporaines. Dans ses études psychologiques, il a accordé une place considérable aux productions de la poésie et de l'art. On n'en sera pas étonné, si l'on songe que ces productions, quand elles ont quelque chose de populaire ou de génial, quand elles sont de celles qui passent à la postérité, nous offrent l'expression la plus exacte, le miroir le plus fidèle de la pensée, de l'état d'âme, soit d'une nation, soit même de toute une époque. Sous ce rapport, les restes de la littérature germanique du moyen âge sont d'une éloquence exceptionnelle.

A la suite de son tableau historique, l'auteur aborde un point de vue plus directement pratique : il établit, en s'appuyant surtout sur des témoignages de médecins et d'hygiénistes, la possibilité naturelle, physiologique de la chasteté; il en montre aussi la beauté, la grandeur morale; puis il détermine les conditions dans lesquelles le célibat est vertueux et digne d'éloges; et il développe enfin les hauts motifs de convenance et d'utilité sur lesquels est fondée la discipline catholique relative au célibat du clergé.

En résumé, il y a là plus qu'un livre instructif, il y a une bonne action. A notre époque, le besoin de réformes et de restaurations sociales est vivement senti; il est souvent, parfois trop emphatiquement, proclamé. Or, on n'aboutira à rien, si l'on ne commence par réformer les individus; il faut avant tout mettre un frein à la passion de l'intérêt et du plaisir, à la recherche immodérée des jouissances. Mais comment combattre le hideux et funeste égoïsme, comment

[1]) *Die Keuscheitsideen in ihrer geschichtlichen Entwicklung und praktischen Bedeutung*, von Dr. phil. Josef Müller. (Mainz. Verlag von Franz Kirchheim, 1897).

réagir contre la préoccupation sans cesse croissante de la volupté et du bien-être, si l'on néglige, si l'on n'attaque même en tout premier lieu leur manifestation la plus puissante et la plus universelle, celle dont les excès conduisent aux pires conséquences ? Dans cet ordre d'idées, on comprend, sans que nous y insistions, l'opportunité de l'ouvrage de M. Müller.

Deux mots, pour finir, sur une plaquette de M. l'abbé Capella [1]). C'est une causerie, une allocution familière, où l'auteur n'a point prétendu donner du nouveau, mais seulement exhorter à l'amour et à la recherche de la *sagesse* les jeunes séminaristes de Braga. Comparant la sagesse à la science, il insiste justement sur le côté plus pratique de la première, sur ce qu'il y a de plus complet en elle; puis, après avoir montré en Dieu le principe et le modèle infini de toute sagesse, il met en relief la supériorité de la sagesse chrétienne sur celle que connurent et qu'essayèrent parfois de pratiquer les plus beaux génies de l'antiquité païenne.

J. Forget.

[1]) *De Sapientia.* Oratiuncula quædam quam anno Domini MDCCCXCVII habendam curavit Em. Jos. M. Capella, presbyter. (Porto. Typ. J. de Sousa et Irmao. 1898).

Comptes-rendus.

La Personne humaine, par M. C. Piat, agrégé de philosophie, docteur ès-lettres, professeur à l'Institut catholique. — Paris, Alcan, 1897.

M. l'abbé Piat, dans cet ouvrage, fait une enquête scientifique et positive de tous les efforts tentés par la philosophie moderne pour se dégager de la théorie traditionnelle du moi humain. Attaché par conviction à la thèse substantialiste, il veut savoir jusqu'à quel point elle sort saine et sauve de l'épreuve qu'elle a subie. Faut-il l'abandonner, faut-il la relever, faut-il la modifier ? Cette pensée loyale et indépendante ne cesse jamais d'être présente à l'esprit de l'auteur.

A la vérité, le philosophe spiritualiste peut s'inquiéter de voir la science plus audacieuse dans ses négations que ne l'était l'ancien dogmatisme dans ses affirmations. M. l'abbé Piat reproche avec raison au phénoménisme contemporain d'avoir ingénieusement " escamoté „ la substance. Au lieu de cette entité fixe et immuable qui, selon la tradition, constitue l'étoffe commune de nos états conscients, on nous propose un moi multiple et mobile, un moi " rythmique „ qui nous donne l'illusion de la continuité. Le philosophe spiritualiste a quelque peine à adopter cette conclusion, et il apparaît clairement qu'il a de bonnes raisons pour cela.

Dans un premier livre sur la *perception*, M. Piat démontre qu'en réalité le moi est un " sujet indivisible vivant et conscient „. Ses états se lient sans doute, et se soudent les uns aux autres, de sorte qu'on pourrait les croire *séparables* essentiellement. Mais, d'une part, le souvenir est une preuve qu'ils ont un fonds commun de réalité dont ils ne se séparent pas ; et, d'autre part, la continuité de l'effort, attestant l'existence d'une " tension interne continue „ — le mot est de M. Fouillée — nous en garantit suffisamment l'unité et l'identité.

Cette assurance est, d'ailleurs, affermie plus qu'elle n'est ébranlée par les découvertes scientifiques récentes. Les dédoublements successifs ou simultanés de la personne humaine ne tendent pas à démontrer que nous sommes plusieurs, puisque " la même conscience

se retrouve toujours après s'être un moment perdue „. Ils sont une démonstration très curieuse et tout à fait péremptoire de cette théorie de l'inconscient et du subconscient, qui est si chère à la philosophie moderne.

Le second livre de l'ouvrage est consacré à la *réflexion*. L'éminent professeur, fidèle aux théories qu'il a exposées dans " *l'Idée* „, trouve dans la " faculté d'abstraire „ le fait prérogatif où se révèle le mieux la personnalité. Cette énergie, invisible ressort de toute généralisation, et qui dégage des images multiples de la réalité le fonds un et universel qu'elles enferment, ne serait-elle pas une des faces, un des éléments constitutifs du " troublant et introuvable noumène „ ? — M. Piat ne craindra pas de l'affirmer après confrontation des théories opposées.

Tout d'abord il s'arrête à discuter longuement l'hypothèse transformiste, suivant laquelle la réflexion ne serait que " l'étape dernière et l'achèvement de la vie sensible „. L'auteur ici classe les faits observés en trois séries qu'il examine tour à tour : les faits de plasticité organique, les faits instinctifs, et le langage des bêtes. Et après une analyse minutieuse et patiente, il conclut que la réflexion est peut-être bien à l'état virtuel dans l'âme des bêtes, prête à s'épanouir dès que les conditions physiologiques seraient réalisées, mais qu'en soi ce pouvoir est différent de ces conditions mêmes et irréductible à un processus organique.

Le troisième livre traite de la *responsabilité*, autre fondement de la personne humaine, également mis en discussion par la critique scientifique. Ici cependant les faits qu'on apporte sont d'une moindre valeur; c'est à la criminalité et à la pathologie des passions que l'on demande des preuves de l'irresponsabilité humaine. Or, les passions sont toutes hallucinantes de leur nature, et cette façon de nous persuader que nous sommes irresponsables, parce que les fous le sont, a quelque chose d'insolite qu'on ne saurait prendre tout à fait au sérieux.

M. Piat veut qu'on s'en rapporte un peu plus à l'homme " normal „ qui est par trop négligé, depuis qu'on s'avise d'étudier la nature dans ses " déviations „ ou ses " altérations „.

Tel est l'ouvrage dont personne, croyons-nous, ne contestera le haut intérêt et l'importance philosophique. Les idées fort justes, qui y sont exposées, se présentent avec des connexions nouvelles qui en étendent et en font bien saisir la portée. M. l'abbé Piat applique heureusement à la métaphysique la méthode des physiciens. Il a le sens du donné, du réel. Il croit que nous pouvons saisir les événements du monde interne d'emblée, comme on saisit les faits empi-

riques. Il a une foi absolue dans ces preuves vivantes et concrètes que fournissent les méthodes expérimentales, bien et dûment appliquées. Cette recherche du concret se manifeste jusque dans la langue, où l'élégance s'unit toujours à la précision. C'est une révélation tout objective de la métaphysique.

La philosophie de l'abbé Piat prend ainsi un aspect original ; elle se colore d'un air de modernité qui a son charme, bien qu'on sente que l'auteur poursuit un but plus durable.

Dans le livre de la *Personne humaine*, si les éléments de la démonstration sont empruntés aux découvertes récentes, le fonds d'idées appartient à une philosophie que les philosophes n'altèrent pas, et qui survit à tous les systèmes. CLÉMENT BESSE.

P. ROUAIX. — *Dictionnaire-Manuel illustré des Idées suggérées par les Mots.*

" La grammaire enseigne les lois des formes et des juxtapositions de mots : *rien n'enseigne les mots.* Les enfants sont d'une pauvreté de vocabulaire peu imaginable. Et pourtant, qu'ils ouvrent un livre, qu'on leur parle, ils comprennent beaucoup plus d'expressions qu'ils ne seraient capables d'en employer ; chez eux, la compréhension se fait à la simple lecture ou à l'audition des mots de la langue maternelle, et cela avec les nuances qui distinguent l'idée de ses analogues. Qu'il s'agisse d'écrire, tous ces mots échappent à leur mémoire et laissent au dépourvu l'écrivain inexpérimenté ; or, cet embarras est de tous les âges. On a, selon l'expression vulgaire, " le mot sur le bout de la langue „ ou de la plume, et ce mot ne se présente pas à l'esprit. „

Le dictionnaire de M. Rouaix a pour but de parer à cet inconvénient, en groupant dans un ordre idéologique tous les mots. Il est à la langue française ce que notre *Sommaire idéologique* est à la bibliographie. M. D. W.

Dr PAUL DEUSSEN. — *Jacob Böhme. Ueber sein Leben und seine Philosophie.* (Rede gehalten zu Kiel). — Kiel 1897.

On accorde volontiers que Jacob Böhme est un penseur original, et l'incarnation la plus puissante du mouvement mystique, issu de la dogmatique luthérienne. Mais les obscurités qui recouvrent la pensée de Böhme, les allégories presque continuelles dont s'alimentent ses

visées contemplatives ont fait de sa synthèse une énigme que la plupart des historiens de la philosophie ne sont pas parvenus à déchiffrer.

Le plus grand mérite que nous reconnaissons à la brochure de M. Deussen, c'est d'avoir su interpréter la pensée mystérieuse de son héros et de l'avoir exposée en quelques pages claires et ordonnées.

Böhme est un panthéiste, c'est-à-dire que pour lui Dieu est immanent au monde et se résume dans le monde. Ce principe n'est pas une innovation dans la mystique protestante, on le trouve chez un précurseur immédiat de Böhme, Sébastien Franck. Mais tandis que Franck hasarde une bien faible explication de la présence parallèle du bien et du mal — la pierre d'achoppement de tout système panthéiste — Böhme croit trouver la solution du problème dans une conception métaphysique qui nous découvre les entrailles mêmes de sa mystique.

L'opposition du bien et du mal, dit-il, est en Dieu un fait originel et connaturel, et dès lors nécessaire. Un jour Böhme, voyant un vase d'étain qui réfléchissait les rayons du soleil, se dit que sans l'étain, obscur en lui-même, on ne verrait pas la lumière solaire. Le positif serait inconnaissable sans le négatif, la lumière sans les ténèbres, le bien sans le mal. Or, la présence du bien et du mal dans l'infini introduit en son sein une tension de forces contradictoires. — Celles-ci cependant n'existent encore qu'à l'état potentiel. Qu'est-ce qui les actualise, ou, pour emprunter à Böhme l'image du feu dont il fait le symbole de la vie, qu'est-ce qui " embrase „ le bien et le mal ? — *L'âme humaine par un acte de libre volonté.* Pour comprendre cette pensée, notons que l'âme humaine n'est pas une création divine (Théisme) ou un mode de la substance divine (Panthéisme ordinaire) ; elle est Dieu même, et cette âme humaine, vibrant unique dans tous les représentants de l'humanité, est l'état originel divin, l' " abîme „ sans fond " contenant le ciel et l'enfer dans son immensité „ (p. 23).

Recouvrant sa métaphysique d'une livrée poétique, Böhme décrit " l'éternelle nature de Dieu „ sous la forme de sept qualités primaires, — représentant les trois premières le mal, ou la colère divine, les trois dernières, le bien ou l'amour divin. Sur le seuil du bien et du mal, appartenant à l'un et à l'autre se trouve le *feu*, principe de la vie et de tout ce qui, en vivant, se consume. Ici apparaît la liberté de l'âme humaine (ou de Dieu). Par un acte libre l'âme peut se tourner vers le bien ou vers le mal. " La volonté de l'âme est libre, ou bien de se replier sur elle-même, de ne s'estimer pour rien, de n'être qu'une branche de verdure jaillissant de l'Arbre divin, de se nourrir de

l'Amour divin (le Bien) — ou bien de s'embraser et de s'élever *(im Feuer aufzusteigen)* pour devenir un arbre propre et indépendant. „ [1])

Puis viennent les appliques du dogme chrétien à ce mysticisme, avec toute la licence que le protestantisme donne à l'interprétation individuelle. Le péché originel, c'est l'âme humaine choisissant le mal; la rédemption, c'est l'âme humaine faisant retour au bien. Le Christ n'est pas un Dieu personnel fait homme, il n'est qu'une partie même de l'Humanité déifiée. Quel dévergondage d'idées !

On sent que M. Deussen est un admirateur de Böhme. Il ne fallait pas ce livre pour savoir que le savant historien souscrit au panthéisme. Cependant nous aimons à croire que dans le rapide coup d'œil qu'il jette sur l'avènement du panthéisme allemand, il ne considère pas la suivante boutade, comme un argument sérieux en faveur de ses idées.“ En réduisant à néant cette constitution du ciel (admise par la scolastique et Aristote), Copernic, sans le savoir et sans le vouloir, supprima Dieu lui-même ; le nouveau système astronomique ne lui laissait pas place. De même, il était impossible de maintenir la création du néant, dès que l'on avait entrepris les recherches naturelles... etc. „ (p. 20).

Nous avons été non moins surpris de voir que M. Deussen taxe le théisme, de subtilité scolastique, enfantée par l'obscur moyen âge [2]). — Pour ne parler que de l'époque moderne, n'y a-t-il pas des penseurs comme Descartes, Leibniz et combien d'autres ! qui respectent en philosophes le Dieu personnel de la Théodicée chrétienne?

M. De Wulf.

Pietro Ceretti. *Saggio circa la ragione logica di tutte le cose (Pasaelogices Specimen).* Versione dal latino del Prof. Carlo Badini e con note ed introduzione di Pasquale d'Ercole. Vol. I, Prolegomeni. Vol. II, Esologia. Vol. III, Essologia, Sezione I, La Meccanica. Vol. IV, Essologia, Sezione II, La Fisica. — Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1888-1897.

On sait quelle influence l'hégélianisme a exercée sur la philosophie italienne. Moins heureux que Vera, Mariano et Pascal d'Ercole, l'hégélien dont nous signalons les ouvrages est presque ignoré.

[1]) *Vierzig Fragen,* 2, 2. Nous traduisons.

[2]) Eine solche Anschauung liesz sich ertragen im dunkeln Mittelalter, welches seinen scholastischen Grübereien nachging (p. 20).

Il est vrai que Ceretti s'est obstiné à vivre dans l'obscurité et n'a livré au public philosophique qu'une partie de son œuvre. De 1864 à 1867 parurent, en effet, quelques volumes sous le pseudonyme de Theophilus Eleutherus. Mais sa terminologie spéciale et l'emploi de la langue latine qu'il jugeait seule convenable à la philosophie — tout cela recouvrant une spéculation idéaliste peu compréhensible — n'étaient guère faits pour lui concilier la faveur publique. Aussi demandait-on " une clef pour l'œuvre mystérieuse „ ! Après la mort du philosophe italien en 1884, à Intra, sa ville natale [1]), Mme Franzosini-Ceretti entreprit d'éditer l'œuvre philosophique et littéraire de son père qui comprend, paraît-il, environ soixante volumes. Il a déjà paru huit volumes de l'*Essai sur la raison logique de toutes les choses* en traduction italienne.

On connaît la substance de la philosophie de Hegel, son idéalisme panthéiste et l'évolution du principe universel, l'idée, d'après une triple étape. L'avènement de cette philosophie marque, aux yeux de Ceretti, le moment suprême de la spéculation. Lui aussi est hégélien, mais il l'est à sa façon. S'il se rattache à ce système, c'est pour le continuer et le réformer.

Ce serait peu, si l'auteur italien, en reprenant les cadres de l'hégélianisme, ne faisait que changer les étiquettes et créer des mots nouveaux, comme ésologie, essologie et synautologie, etc. Mais il y a des différences plus profondes entre les deux philosophes : nous nous bornons à les signaler. Si Ceretti juge rationnelle, à certains égards, la méthode de Hegel, il lui trouve un défaut, celui " d'avoir voulu tirer la notion de la notion (hors) de la notion qui ne se connaît pas comme notion „ ! (*Prolegomeni*, parte sec., p. 871). Pour l'auteur italien, le principe universel est la conscience à tous ses stades. " L'Esprit est l'Idée non seulement en tant qu'elle est retournée en elle-même, mais encore comme Idée en elle-même (pensée pure) et hors d'elle-même (nature) „ (*Ibid.*, p. 882). De même, il réagit contre la tournure trop formelle que Hegel a donnée à la philosophie de la nature. Il lui reproche de ne pas avoir assez objectivé l'idée. Aussi remarque-t-on chez Ceretti une teinte plus accentuée de réalisme dans la philosophie naturelle.

Nous admirons le courage et la persévérance avec lesquels le

[1]) Voir sur la vie et l'œuvre de Pierre Ceretti un ouvrage de Pascal d'Ercole : *Notizia degli scritti e del pensiere filosofico di Pietro Ceretti, accompagnata da un cenno autobiografico del medesimo intitolato " la mia celebrità „*. Torino, 1886.

penseur italien a poursuivi à travers nombre de volumes les développements de sa pensée personnelle, et nous reconnaissons volontiers les qualités de son esprit. Mais que dire de l'œuvre elle-même ? Elle demande, pour être comprise, un effort extraordinaire. Encore le lecteur ne le lui marchanderait-il pas, s'il pouvait avoir l'assurance d'en être récompensé et de trouver au bout de ses fatigues une solution satisfaisante des problèmes philosophiques. Nous craignons bien qu'il ne soit déçu dans son attente. Malgré son aspect séduisant, il manque à cette philosophie, comme à tout idéalisme panthéiste, une base solide. Seules l'observation et l'expérience psychologique et externe peuvent servir de fondement à un essai d'explication universelle. A. P.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Dr Med. J. Froehlich. — Die Individualität vom allgemein-menschlichen und ärztlichen Standpunkt. (Stuttgart, 1897.)

Dr Georges Surbled. — Spiritualisme et spiritisme. (Paris, 1898.)

Cl. Baümker. — Die Impossibilia des Siger von Brabant. (Münster i/W.)

Max Maurenbrecher. — Thomas von Aquino's Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit. (Leipzig, 1898.)

Charles Maignen. — Le Père Hecker est-il un Saint ? (Paris, 1898.)

Henry Lagrésille. — Essai sur les fonctions métaphysiques; morphologie de l'âme. (Paris, 1898.)

Petro Einig. — Institutiones theologiæ dogmaticæ. Tractatus de Deo creante et de Deo conservante. (Treveris, 1898.)

Dr Simon Rosenblüth. — Der Seelenbegriff im alten Testament. (Bern, 1898.)

Dr M. J. Berdyczewski. — Ueber den Zusammenhang zwischen Ethik und Aesthetik. (Bern, 1898.)

T. R. P. Ollivier. — L'Eglise, sa raison d'être. Conférences de Notre-Dame de Paris. Carême, 1897. (Paris, 1898.)

Bernardus Gaudeau. — Libellus Fidei exhibens decreta dogmatica et alia documenta ad " Tractatum de Fide „ pertinentia. (Paris, 1898.)

R. P. Barthélemy Froget. — De l'Habitation du St-Esprit dans les âmes justes, d'après la doctrine de St Thomas d'Aquin. (Paris, 1898.)

S. M. Brandi. — Rome et Cantorbéry. (Paris, 1898.)

Abbé C. Chauvin. — Leçons d'introduction générale théologique, historique et critique aux divines Ecritures. (Paris, 1898.)

Dr Christian Rothenberger.— Pestalozzi als Philosoph. (Bern, 1898.)

Dr Arnold Kowalewski. — Promodos einer Kritik der Erkenntnisstheoretischen Vernunft. Über das Kausalitätsproblem. (Leipzig, 1898.)

XV.

Appel à nos Lecteurs.

LA TRADUCTION FRANÇAISE DE LA TERMINOLOGIE SCOLASTIQUE.

En matière scientifique l'importance d'un vocabulaire spécial précis est si grande, qu'on a pu dire que la science elle-même n'était qu'une langue bien faite.

C'est que toute langue scientifique est une langue d'initiés ; il faut être instruit d'une science pour en pénétrer le lexique. Mais encore faut-il que le lexique existe.

La philosophie médiévale a eu un vocabulaire complet ; et personne de ceux qui sont familiarisés avec la scolastique, n'ignore que l'intelligence du vocabulaire du temps est une condition *sine qua non* de l'intelligence de la pensée des docteurs scolastiques. Que de fois nos critiques contemporains n'ont-ils pas raillé d'illustres penseurs, chez qui ils relevaient maintes expressions aux allures barbares, qu'ils traduisaient maladroitement ; la pensée ainsi défigurée était déclarée raisonnement incompréhensible.

Ils éviteraient ces nombreuses méprises, ceux qui suivraient docilement le conseil de Leibniz. L'auteur de la monadologie promet à tous ceux qui pénètrent la rude écorce scolastique, l'éblouissement d'un or précieux.

Au demeurant, à toutes les époques, la philosophie a eu des formules abrégées et des termes concis dont la portée a été définie. Pour ne parler que des modernes, les ouvrages

de Kant ne sont-ils pas fournis de termes originaux (*aperception transcendantale*, *noumène*, etc.)? Il importe d'en saisir le sens précis, sous peine de ne rien comprendre à l'énoncé même du Kantisme. D'ailleurs chez nos voisins, si épris de la correction du langage, Descartes lui-même, dont le *Discours sur la méthode* passe, à bon droit, pour être un modèle de style scientifique, Descartes est-il exempt de toute langue propre? Ne transpose-t-il pas maint vocable dans un sens qui n'est pas celui dont se sert le langage vulgaire. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, la *pensée*, pour Descartes ne désigne pas seulement une représentation intellectuelle, mais *tout acte conscient*.

*
* *

Il y a longtemps qu'en philosophie, on déplore le désarroi de terminologie qui sépare toutes les écoles, fomente entre elles des malentendus regrettables et change parfois la discussion en une simple logomachie, où les opposants s'ignorent ou plutôt, à défaut de langage précis, s'écoutent sans se comprendre. Des congrès ont mis à l'étude l'unification de la terminologie philosophique, comme d'autres congrès ont unifié la langue de la science de l'électricité. Récemment on a vu une société savante provoquer, par voie de concours, des tentatives de solution.

Or, cette unification est tout autant nécessaire aux philosophes néo-scolastiques. En effet, bien que la scolastique contemporaine soit disposée à abandonner les docteurs médiévaux partout où ils sont dépassés ou controuvés par le progrès de la science, d'autre part il n'en est pas moins vrai que les grandes synthèses du XIIIe siècle contiennent le fonds principiel des idées dont se nourrissent nos théories. Mais ces théories, pour n'avoir pas encore été traduites en langues vivantes, sont plus exposées que les doctrines de nos adversaires, à l'interprétation qui fausse ou dénature.

C'est ainsi qu'à diverses reprises, nos amis nous ont demandé l'acception exacte des termes et vocables dont nous

usons dans nos travaux, pour traduire en français ce que professaient en latin nos initiateurs du moyen âge.

A cet effet, nous nous proposons d'ouvrir dans notre périodique, une rubrique : *La traduction française de la terminologie scolastique.* Nous consignerons sous cette rubrique une suite de courtes notices, qui seront distribuées comme suit.

Dans une première livraison, nous publierons les difficultés proposées, c'est-à-dire les questions adressées, la liste des termes qu'on nous a demandé de rendre en français. Les différentes réponses que proposeront nos amis [1] seront déférées à un Comité spécial, dont le contrôle donnera à notre tentative une garantie d'autorité. A ce Comité de travail, la Société philosophique de Louvain, ainsi que plusieurs professeurs de philosophie, ont déjà voulu prêter leur bienveillant concours.

Ce Comité fera publier dans la *Revue* les meilleures solutions proposées, et la *Revue Néo-Scolastique* présentera aux lecteurs les réponses ainsi triées, pour arrêter dans un numéro final le résultat définitif de ces enquêtes.

Tout le monde appréciera la facilité avec laquelle lecteurs et écrivains pourront communiquer par la suite, au moyen des expressions et des locutions ainsi fixées.

Nous faisons appel à nos lecteurs et à nos amis pour nous aider à mener ce travail à bonne fin.

La Rédaction.

[1] Adresser les correspondances au secrétariat de la *Revue* avec la mention " Lexique philosophique ".

XVI.

La notion de substance dans la philosophie contemporaine et dans la philosophie scolastique.

Descartes rompit le premier avec la doctrine traditionnelle des scolastiques ; il est aussi le père de l'idéalisme, trait caractéristique de la philosophie moderne. Timidement insinué par Descartes, l'idéalisme est franchement avoué par Locke, accentué par Berkeley, et poussé par Hume jusqu'à ses dernières conséquences.

Avec Kant l'idéalisme s'engage dans une voie nouvelle : ce qui pour ses devanciers n'était qu'un *fait*, le philosophe de Kœnigsberg l'érige en *loi*. D'après lui, nous n'atteignons que des phénomènes. Les choses en elles-mêmes sont inconnaissables pour nous, car nous sommes ainsi faits que nous ne connaissons que ce que nous avons construit nous-mêmes de toutes pièces, avec des matériaux que la nature a mis en nous. C'est ainsi que Kant s'efforce de prouver *a priori* que nécessairement nous concevons la substance comme une permanence absolue. Voici, en effet, comment Kant esquisse la genèse de la notion de temps, à laquelle est étroitement liée celle de substance : La sensibilité et l'entendement, étant deux facultés absolument distinctes, ont besoin tous deux d'une faculté moyenne qui se rapproche de l'une et de l'autre. Cette faculté est l'imagination productrice, d'où jaillit une forme du sens interne : le temps. Cette forme fournit ce qu'on pourrait appeler le *substratum*, où les diverses représentations viennent se combiner, pour être revêtues, dans un travail ultérieur,

par les formes de l'entendement, ou les *catégories*. L'application de ces catégories à cette « *intuition pure* » du temps est l'effet d'une réaction fatale, aveugle. Elle donne naissance à certains types ou schémas. Ainsi, par exemple, le schéma correspondant à la substance, c'est la perdurance de l'objet dans le temps ; le schéma qui répond à la causalité, c'est la succession ordonnée des phénomènes dans le temps.

Dès lors, le concept de substance est un pur concept de l'entendement, c'est-à-dire un concept que nous élaborons nécessairement pour pouvoir penser la succession des phénomènes perçus par les sens, mais qui ne trouve pas d'application en dehors des données de l'expérience, ou dans les choses elles-mêmes. La substance n'est qu'un objet fictif, produit subjectif d'une synthèse mentale. Nous ne savons pas, nous ne pouvons pas savoir s'il y répond une réalité. La manière même dont nous formons nos idées entraîne l'incognoscibilité de toute substance corporelle, et, *a fortiori*, de toute substance incorporelle ou absolue.

On sait l'influence de la philosophie de Kant sur les générations suivantes de penseurs, surtout en Allemagne. Herbart, Wundt, Paulsen, bien d'autres encore vont redire après Kant que la substance est le fond *permanent*, *immuable* qui se trouve au sein des phénomènes. En cette étude, nous nous arrêterons de préférence au système de Wundt.

Le savant physiologue allemand, à propos de l'étude de la substance, entre dans de longs développements. Pour résoudre le problème, il se place tour à tour sur le terrain cosmologique, psychologique et ontologique.

En cosmologie, la notion de substance sert de concept auxiliaire ; c'est, comme l'appelle Wundt, un « Hülfsbegriff », un concept, d'une valeur d'ailleurs hypothétique, auquel nous avons recours pour lever quelque contradiction [1]. Car la science moderne a éliminé la causalité substantielle et l'a remplacée par un devenir. Chaque devenir dans la nature a

1) Wundt, *System der Philosophie*. Leipzig, 1889, S. 287.

pour cause un devenir semblable. Dès lors, comment concevoir que la substance, qui n'est qu'une immuable permanence, puisse produire du mouvement? Pour résoudre ce conflit, nous recourrons à un support permanent, subissant et produisant du mouvement.

Paulsen, professeur à l'Université de Berlin, résume ainsi la pensée de Wundt. [1])

« Le concept de substance, dit-il, prend naissance dans le monde corporel, où il a un sens déterminé, acceptable : les atomes sont le substratum absolument permanent, quantitativement et qualitativement immuable, du monde matériel. Tout changement s'y réduit à un changement dans l'ordre ou dans le mouvement des atomes. Si l'on transporte ce concept dans le domaine psychologique, ou bien l'on déforme le concept, ou bien l'on détruit la vie. L'âme n'est pas immuable et permanente comme l'atome ; c'est plutôt le changement continuel qui la caractérise. Jamais elle ne retourne identique à un état antérieur, comme l'atome qui sort d'une combinaison. On ne peut donc, dans un même sens, donner le nom de substance à l'âme et à l'atome. »

Bref, en psychologie, une substance immuable, inerte n'est d'aucune utilité pour l'explication des phénomènes psychiques. Elle ne peut plus même, comme en cosmologie, servir de notion complémentaire. Impossible de concilier l'activité de la vie psychique avec l'immuable perdurance de la substance. Le *moi* n'est pas une substance, mais un vouloir ; et celui-ci, au fond, n'est qu'une forme de l'aperception, de cette activité spéciale qui accompagne chacun de nos actes psychiques ; le vouloir, c'est l'aperception en tant qu'elle excite telle ou telle motion. Cette volition n'est pas unique, mais il y a plusieurs volitions secondaires qui ne présentent guère plus d'unité que les volontés individuelles d'un groupement d'hommes [2]).

En ontologie enfin, où l'on recherche les derniers fonde-

[1]) Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*. Berlin, 1896, S. 135.
[2]) *System*, S. 291.

ments de l'être, de l'être spirituel comme de l'être matériel, Wundt aboutit à la conclusion que les unités volitives sont les derniers éléments du monde spirituel aussi bien que du monde matériel. En effet, dans nos représentations, dit Wundt, nous sommes manifestement passifs. Il faut donc qu'il y ait en dehors de nous une cause active qui explique notre passivité. Or, en dehors du sujet qui se représente, il n'y a que l'objet représenté. C'est dire que l'objet de nos représentations est actif. D'autre part, qui dit activité dit vouloir ; nous ne connaissons d'autre activité que le vouloir[1]). L'objet de nos représentations se trouve donc être une activité, une volition, une unité volitive.

Le monde n'est que l'ensemble de ces unités volitives[2]). Les échanges d'actions entre ces unités volitives engendrent des représentations, et ainsi les unités volitives deviennent des êtres représentatifs. Le dernier fond de l'être est une activité. D'autre part, nous l'avons vu, la substance est une perdurance absolue, inerte. C'est dire que l'unité volitive, dernier fond de l'être, n'est pas une substance.

En résumé, Wundt admet la réalité de la substance dans le monde externe, il la nie pour le monde interne.

Paulsen professe à peu près les mêmes idées que Wundt. Pour lui aussi, la substance de l'âme n'est que l'ensemble des phénomènes conscients. « Jamais, dit-il, une pensée, une volition, etc., n'apparaît seule, isolée, mais toujours dans un ensemble de phénomènes que nous appelons la vie de l'âme. »[3]) La substance de l'âme se réduit à cela. Voilà le dernier mot des modernes sur la métaphysique de la substance.

*
* *

En regard de ces conceptions étranges, esquissons à grands traits la doctrine, à la fois simple et solide, des anciens scolastiques sur la notion de substance.

1) *System*, S. 415.
2) *Ibid.*, S. 421.
3) Paulsen, *Einleitung...* S. 370.

Le nom de substance, étymologiquement parlant, signifie par lui-même le *fait* de se trouver en dessous de quelque chose *(sub-stare)*. C'est que les substances qui sont le mieux à notre portée se trouvent sous des accidents qu'elles semblent soutenir *(substant accidentibus)*. Du *fait*, le nom a été transféré à la *chose* en laquelle le fait se vérifie On a désigné par le nom de substance la chose même qui se trouve sous les accidents et qui les porte.

Toutefois, il n'est pas difficile de reconnaître que cette propriété ne constitue pas formellement la perfection propre à la substance. Être le sujet d'accidents déterminants est une propriété de la substance créée. De l'aveu même des monistes et panthéistes de toute nuance, Dieu est une substance, une supersubstance comme disent les anciens, pour marquer que, son essence emportant l'existence, il est l'être existant nécessairement et existant nécessairement en soi : *ens a se et ens in se*. Et cependant en Dieu il n'y a pas d'accidents : Dieu est un acte pur. C'est parce que toutes nos connaissances débutent par les phénomènes, que nous commençons par connaître la substance comme le récipient de ces phénomènes. Dans la suite, nous remarquons que si la substance est sujet des phénomènes qu'elle soutient, c'est qu'elle-même n'a pas besoin d'un sujet qui la soutienne ; sinon, ce serait en somme ce sujet qui supporterait les accidents. La *subsistance* est la seconde propriété que les scolastiques distinguent dans la substance : à la différence de l'accident, elle n'a pas besoin de cause matérielle, de support sur lequel elle appuie son existence ; indépendante de tout sujet d'inhésion, elle existe, distincte de toute autre chose, en elle-même.

D'après cela, on peut donc définir la substance : une chose dont la nature requiert une existence indépendante de tout sujet d'inhésion.

Qu'il existe réellement des substances, au sens où nous venons de la définir, et dans le monde corporel, et dans le monde spirituel, il est aisé de l'établir.

Nous l'avons vu, Wundt et Paulsen reconnaissent la substantialité des atomes, parce qu'ils sont le substratum permanent et immuable des mouvements et des changements que nos sens perçoivent; mais ils nient la substantialité de l'âme, sous prétexte qu'elle est sujette à des changements incessants [1]).

Or, la substantialité de l'âme humaine peut-elle être mise en doute, devant le témoignage précis et catégorique de la conscience? La conscience m'apprend qu'il y a *dans le moi* des phénomènes de pensée, de volition, etc. De plus, elle m'atteste que ces phénomènes y sont produits *par le moi* : ces pensées, ces volitions, je les perçois comme *miennes*. Je constate, en outre, que ces phénomènes se succèdent : qu'il en naît, après qu'il en a disparu. Or, cette constatation est impossible, s'il n'y a pas en dehors de ces phénomènes fugitifs et intermittents quelque chose dont l'existence s'étend au delà de l'existence éphémère des phénomènes, pour les relier entre eux par la trame continue de son être perdurant. Pour constater qu'un phénomène succède à un autre, il doit y avoir quelque chose, distinct des deux phénomènes, qui existe déjà quand le premier phénomène existe, qui continue d'exister quand ce phénomène disparaît, et qui dure encore quand le nouveau phénomène fait son apparition. Si, par impossible, il n'y avait que des phénomènes, fussent-ils même doués de conscience, ils ne pourraient constater que leur être isolé et éphémère. Cette conscience ne pourrait pas signaler la succession à un certain intervalle d'un autre phénomène, puisque le premier phénomène aurait déjà disparu, et avec lui la conscience.

Il faut donc qu'en dehors de ces phénomènes transitoires du *moi* il y ait quelque chose de permanent, un non-phénomène, *sujet en qui*, et *principe par qui* les phénomènes se produisent, c'est-à-dire une substance.

1) " Es gibt keine für sich seiende, beharrliche, immaterielle Seelensubstanz; das Dasein der Seele geht in dem Seelenleben auf; hebt man die psychischen Vorgänge auf, so bleibt kein Substantiale als Rückstand. Das Seelenatom ist nichts als ein Rückstand überlebter Metaphysik. „ PAULSEN. *Einleitung*... S. 133.

L'âme est donc une substance et non pas, comme Wundt le prétend, « la somme de nos activités psychiques », ni, comme s'exprime Paulsen, « l'ensemble des phénomènes vitaux : das ganze Seelenleben ». Cette somme et cet ensemble supposent, outre les effets individuels et dispersés, un principe d'unité permanent qui les groupe dans une somme, dans un ensemble.

La substantialité des choses du monde externe est non moins certaine que celle du *moi*. Comme on ne conçoit pas une pensée sans une chose qui pense, ainsi on ne conçoit pas de mouvement sans une chose qui est mue, une couleur sans une chose colorée, une étendue sans une chose étendue, et ainsi de suite.

L'erreur des phénoménalistes provient de ce qu'ils n'ont pas su distinguer entre le concept *direct*, *concret* de la substance et le concept *réflexe* et *abstrait* que nous en avons. Ce qui tombe d'abord sous les sens, quand ceux-ci s'éveillent à la vie, ce sont les objets du monde extérieur, objets concrets, complexes : des substances enveloppées de leurs accidents. Les sens ne perçoivent que ces accidents [1]), mais ils les perçoivent dans leur concrétion avec le sujet qui les soutient, en sorte que d'une certaine manière, matériellement, ils atteignent la substance. Ainsi l'œil ne perçoit pas la couleur, pas même telle couleur rouge, mais *quelque chose* de rouge. Par là, on prouve contre Kant que le concept de substance nous vient des données sensibles de l'expérience, et que, pour en expliquer l'origine, il n'est guère besoin de recourir à une forme aprioristique, innée.

Au travail des sens succède celui de l'intelligence. Au premier regard jeté sur les choses, elle ne discerne pas entre substance et accidents. L'objet qui se trouve devant elle, elle le conçoit comme un être, une chose qui est, qui existe ; et exister pour elle, c'est être posé comme une chose physiquement distincte de toute autre, c'est subsister en soi. En effet,

[1]) *Summ. Theolog.*, p. 1ª, q. 57. a. 1.

si l'être en général se répartit à bon droit en substance et en accident, seule la substance est *être* au sens strict, absolu du mot ; l'accident, qui n'est qu'un phénomène d'un autre être (*ens entis*), ne mérite le nom d'*être* (ens) que d'une manière relative (*secundum quid*). Or, ce qui ne vérifie que d'une manière relative la détermination exprimée par un concept, ne peut pas être la première chose saisie par ce concept. Puis donc que l'intelligence commence par penser le premier objet qu'elle découvre comme un *être* (ens), reste à dire que cette première pensée a pour objet la substance, non l'accident. C'est si vrai que même les accidents : la couleur, la lumière, le son, etc., sont conçus d'abord par l'intelligence comme des êtres, c'est-à-dire comme des substances. Telle est la première notion de la substance, notion immédiate, directe, concrète et très imparfaite.

Plus tard, après avoir fixé à plusieurs reprises l'objet complexe posé devant elle, l'intelligence distingue entre *être* et *être*. Après bien des constatations et des rapprochements, elle s'aperçoit que dans ce tout complexe il y a des choses qui apparaissent et disparaissent, des phénomènes, des accidents. Cette succession de phénomènes éveille en elle l'idée de changement, lequel ne se peut comprendre sans une chose qui est changée et qui demeure identique sous la variété des transformations successives. Alors, nous parvenons à connaître la substance comme *sujet* des phénomènes. Ultérieurement nous voyons que ce fond permanent, relativement immobile, qui sert de substratum aux phénomènes fugitifs, doit en être aussi le *principe*. Car, d'une part, il est impossible de penser une activité quelconque sans penser aussi la force ou la cause de cette activité ; d'autre part, bien qu'un phénomène puisse être produit dans une chose par un autre être, il faut cependant que dans la chose même se trouve la raison pour laquelle, sous l'influence d'agents extérieurs, ce phénomène peut être produit en elle.

Cette seconde connaissance de la substance, où elle nous

apparaît distincte des phénomènes dont elle est le *fondement* et le *principe*, est compréhensive et scientifique, *médiate* et *réflexe*.

A en croire les phénoménalistes, l'intelligence n'aurait de la substance que la première notion, la notion directe et confuse, et tout phénomène apparaîtrait comme quelque chose de consistant. Cette théorie est insuffisante. Car l'intelligence ne s'arrête pas à cette notion rudimentaire ; elle poursuit sa marche et découvre, au cours de ses investigations ultérieures, plus d'une chose qui lui avait échappé d'abord.

Il est faux de dire que la substance est pour l'intelligence une inconnue, du moins si l'on entend parler de la notion générale de la substance. Cette notion est obvie et suffisamment claire.

Autre chose est la perception de la différence spécifique des substances. Cette connaissance-là s'acquiert péniblement et, de plus, reste toujours enveloppée d'une certaine obscurité, à raison de son caractère négatif et analogique [1]). Si les idéalistes agnostiques, quand ils parlent de l'obscurité et de l'incognoscibilité de la substance, entendaient parler de la connaissance immédiate et positive de l'essence spécifique des choses, nous serions d'accord avec eux. Mais ils nient toute notion quelconque de la substance. Pour eux, la substance n'a de réalité que dans ses phénomènes. C'est une chose en soi, « ein Ding-an-sich », comme dit Paulsen [2]), un noumène, comme disait Kant, et nous ne connaissons ni les choses en elles-mêmes, ni les noumènes. Notre connaissance s'arrête aux phénomènes revêtus des formalités subjectives qu'engendre une réaction psychologique, aux impressions passives de la sensibilité.

Saint Thomas a condamné ce système, quand, argumentant

[1]) Quaest. disp. 9. *de pot.* a. 2. ad 5. " Quia essentiales rerum differentiae sunt ignotae frequenter et innominatae, oportet interdum uti accidentalibus differentiis ad substantiales differentias designandas. „

[2]) *Einleitung*, S. 364.

contre quelques néoplatoniciens, il écrivait dans son commentaire du *Livre des causes* : « Toute intelligence cause par sa science les choses qui lui sont inférieures ; toutefois, elle ne les connaît pas parce qu'elle les cause, mais il vaut mieux dire qu'elle les cause parce qu'elle les connaît » [1]. Qu'est-ce à dire ? Que l'activité causale exercée par l'intelligence sur les choses n'est pas la raison formelle de la connaissance, en d'autres termes, que la connaissance n'est pas une construction, au sens kantien du mot.

Mais, répliquent beaucoup de modernes, comment pourrait-il exister des substances, permanents, immuables, supports de mouvements incessants ? Cette difficulté disparaît, si l'on songe que le caractère essentiel de la substance n'est pas la *permanence*, mais la *subsistance* en soi. Il importe de distinguer cette double notion.

La subsistance marque une perfection positive en vertu de laquelle une chose se suffit à asseoir son être, sans aucun point d'appui, en dehors de tout sujet d'inhérence. C'est précisément cette indépendance de tout support qui fait qu'une chose est substance, et non accident.

La permanence, au contraire, désigne une perfection en vertu de laquelle un être prolonge son existence. Cette permanence peut, il est vrai, être un corollaire de la subsistance : c'est ainsi que la substance présente une stabilité relative plus grande que les accidents. Mais rien n'empêche que cette perdurance se rencontre aussi dans un être, qui, pour exister, a besoin de s'appuyer sur un autre, c'est-à-dire dans un accident : telle serait, par exemple, la contemplation intellectuelle d'un objet intelligible. Pour pouvoir durer indéfiniment, cette contemplation n'en est pas moins un accident, une modification accidentelle d'une substance spirituelle.

Par contre, il se peut trouver des substances soumises à un changement continuel. Si, comme le pensent les scolastiques,

[1] *In l. de Causis*, c. 8.

il y a des transformations substantielles — et les sciences expérimentales viennent confirmer cette hypothèse — on peut concevoir la matière première changeant continuellement de forme substantielle, quittant une forme moins parfaite pour passer sous une forme plus parfaite. La matière première existe successivement sous la forme du corps simple, du corps composé, de la plante, de l'animal, enfin de l'homme [1]. C'est ce que les anciens appelaient l'évolution passive de la matière.

Ce n'est donc pas la permanence qui distingue la substance de l'accident. D'ailleurs, à prendre ce mot dans un sens absolu, Dieu seul est permanent. Dès lors, il n'y aurait qu'une seule substance : Dieu. C'est le panthéisme.

Il est une seconde confusion d'idées qui, plus encore que la première, éloigne les modernes de la doctrine traditionnelle des anciens : c'est que *permanence* pour eux est synonyme d'*inertie*. A force d'opposer le fond permanent aux phénomènes mobiles, et, fascinés par leur conception mécanique de l'univers, réduisant toute activité au mouvement local, ils font de ce fond permanent quelque chose d'immobile et d'inerte. Or, se disent-ils, ce qui est immobile et inerte peut-il être le principe de l'activité et du changement ?

C'est là pour beaucoup de contemporains la grande pierre d'achoppement à la métaphysique de la substance.

Que penser de ces assertions ?

Disons d'abord que la conception mécanique de l'univers, appliquée au monde matériel, est une pure hypothèse. Tout ce que l'expérience permet de conclure, c'est que le déploiement de forces physiques ou chimiques est, de fait, accompagné de mouvement [2]. Les corps étant étendus n'agissent qu'au contact. Dès lors, l'approximation locale ou le mouvement devient la condition *sine qua non* de l'exercice de l'activité corporelle [3]. Mais de là à dire que toute activité est

1) *Summ. c. Gent.* l. 3. c. 22.
2) " Nullum corpus agit nisi tangendo vel movendo ". *S. Theol.* p. 1a, q. 45. a. 5.
3) *Summ. c. Gent.* l. 2. c. 20.

elle-même du mouvement, il y a loin. Appliqué au monde spirituel, le mécanicisme est une flagrante absurdité : qu'on essaye donc de réduire à du mouvement pur et simple la causalité de la pensée et de la volition dans le monde matériel, ou la pensée et la volition elles-mêmes! Bien plus, posé même que toutes les forces se réduisent aux seules forces mécaniques, il serait encore vrai que le mouvement n'est pas l'effet formel du mouvement, mais d'un corps en mouvement. Or le mouvement des corps est passif ; ils le subissent. Les corps sont mus plutôt qu'ils ne se meuvent. Mais il est impossible que *tous* les corps soient mus par un *autre*. Il faut donc, en dernière analyse, en venir à un moteur immobile. Et nous voilà amenés par la force des choses à admettre cette substance immuable qui inspire aux modernes tant d'horreur. Sans doute, toute substance finie causant du mouvement est elle-même en mouvement, car elle est à la fois cause et effet : comme cause, elle produit le mouvement ; comme effet, elle le subit. Mais le premier moteur qu'il nous faut placer à l'origine du mouvement, causant le mouvement sans le subir, est une substance immuable, mais aussi infinie.

Mais venons-en à ce que nous croyons être l'erreur fondamentale dans la question qui nous occupe. La substance n'est pas un support immobile et inerte, mais un principe actif. Certes, il est permis de considérer la substance comme une réalité *passive*, comme un sujet recevant et contenant des déterminations qui n'entrent pas dans la constitution intime de son être, mais qui lui *surviennent (accidunt)*. C'est précisément cette manière de voir qui justifie le nom d'accidents donné à ces modifications mobiles. Cette séparation *logique* entre ce qui demeure et ce qui passe est légitime, fondée qu'elle est sur l'essentielle mutabilité de tous les êtres créés. Toutefois elle ne l'est que dans les limites de l'ordre *logique*. Transportée dans l'ordre *ontologique*, elle fait de la substance une espèce de scène, sur laquelle se déroulent quelques événements. Rien ne rattache ces phénomènes à cette scène, sinon

le fait que ceux-ci se passent sur celle-là. Or cette conception de la substance — celle de Wundt, de Paulsen et de beaucoup de modernes — se heurte à des difficultés insurmontables et conduit aux pires absurdités. Il ne faut point séparer le point de vue passif de l'aspect *actif* que présente la substance : celle-ci, en effet, n'est pas seulement le *sujet* des réalités qui vont et viennent en elle, mais aussi le *principe* et la source d'où découlent ses divers états.

Il est vrai qu'aucune substance créée n'est active par elle-même : toutes les créatures, pour pouvoir agir, ont besoin de s'aider de *facultés* qui émanent de leur substance [1]). La causalité substantielle immédiate, ou l'activité se confondant avec la substance ne se rencontre qu'en Dieu, l'acte pur [2]). Toute activité des êtres créés est une modification accidentelle, réellement distincte de leur substance ; à raison de l'imperfection de la nature créée, de sa potentialité, comme l'appelaient les anciens, la créature doit acquérir par des actes successifs la mesure de perfection qui lui est dévolue. C'est pour avoir perdu de vue la faculté, ce moyen terme entre la substance nue et l'activité accidentelle perçue par les sens ou la conscience, que Wundt et Paulsen ont tant de peine à concevoir comment une pensée, une volition se rattachent à la substance [3]).

Sans doute encore tous les phénomènes observés dans une substance donnée n'y sont pas toujours produits par la substance elle-même : ils peuvent avoir pour cause un agent extérieur. Mais alors même, comme nous l'avons déjà observé, il faut trouver dans la substance la raison pour laquelle des phénomènes peuvent être produits en elle par des causes exté-

[1]) *S. Theol.* p. 1ª, q. 77. a. 1. — Quæst. disp. q. *de Spirit. creat.*, a. 11 ; q. *de anima*. a. 12.

[2]) *S. Theol.* p. 1ª, q. 77. a. 1.

[3]) " Das die Anheftung eines Gefühls, oder eines Gedankens an einem ausgedehnten Korper sich nicht vollziehen lässt, ist ohne Zweifel wahr... Aber nun mache man mit der unausgedehnten Substanz denselben Versuch... Ich denke, man wird genau dieselbe Unvollziehbarkeit finden ... PAULSEN, *Einleitung*, S. 154.

rieures, la raison pour laquelle ils y ont été produits, de fait, de telle façon plutôt que de telle autre.

Bref, un lien intime de dépendance intrinsèque relie les accidents à leur substance. Mais si les accidents n'ont qu'un être relatif, on ne peut leur octroyer une essence que dans un sens relatif. C'est ce qui explique pourquoi nous ne connaissons l'accident que par la substance.

De fait, l'accident en général est à nos yeux un être qui existe dans un autre comme dans un sujet d'inhérence, c'est-à-dire, nous le concevons par la relation qu'il a avec la substance. Puis, le genre d'un accident donné, nous le déterminons par la manière spéciale dont l'accident existe dans la substance. Voilà pourquoi, observe saint Thomas, nous disons que la quantité est la mesure de la substance. Enfin, pour ce qui regarde l'espèce des accidents, l'idéal serait de pouvoir la fixer par la diversité spécifique de leur principe, partant de leur sujet. Nous disons « l'idéal », car en fait nous ne le pouvons guère, puisque nous ignorons le plus souvent la nature intrinsèque des substances. Nous en sommes réduits à spécifier les accidents par la diversité des effets qu'ils produisent. C'est ainsi que nous distinguons les couleurs par les diverses impressions qu'elles produisent sur la vue, alors que nous devrions pouvoir les connaître par l'intensité du pouvoir réflecteur des corps [1].

De cette façon, après avoir, par voie d'analyse, scruté la nature de la substance en partant d'une connaissance préliminaire des phénomènes, nous pouvons, par voie de synthèse, connaître plus parfaitement les phénomènes, au moyen de la connaissance que nous avons de la substance.

Ne pouvant se faire à l'idée d'une âme, sujet immobile de phénomènes psychiques mobiles, Wundt a préféré lui substituer une âme-activité, et notamment une âme-vouloir, le vouloir étant la seule activité connue.

1) *De Ente et Essentia*, c. 7.

Il y a plus d'un reproche à faire à cette étrange doctrine.

D'abord, nous l'avons vu plus haut, l'âme humaine, substance créée, ne peut être une pure activité.

On ne peut comprendre comment Wundt arrive à ramener toute activité au seul vouloir. En cette bizarre théorie, il subit l'influence du pessimisme schopenhauerien, qui se traduit dans la philosophie contemporaine par la substitution du *volontarisme* à l'*intellectualisme*. Mais, outre le vouloir ou l'appétition du bien perçu par l'intelligence, il y a en nous l'appétition sensitive, ou l'inclination vers un bien concret, perçu par les sens. Nous portons en nous, comme tout être, une appétition naturelle, un penchant natif qui nous entraîne irrésistiblement vers un bien constituant notre fin propre [1]). C'est à la fausse conception, au travestissement de cet appétit naturel, que le pessimisme de Schopenhauer doit en grande partie son origine. Wundt qui n'admet que du vouloir confond l'appétit rationnel avec l'appétit sensitif et l'appétit naturel.

Une autre confusion, plus grave encore, est celle de l'activité appétitive avec l'activité cognitive. Parce que toute appétence sensitive ou rationnelle est précédée d'une cognition sensible ou intellectuelle *(nihil volitum nisi præcognitum)*, est-il permis d'identifier ces deux activités ? D'autant plus que l'une, la cognition, se présente comme l'intussusception de l'objet connu dans et par le sujet connaissant, tandis que l'autre, la volition, se dessine plutôt comme un exode, une inclination du sujet qui appète vers l'objet appété.

En d'autres termes, la cognition a pour objet formel la vérité, l'appétence a pour objet formel la bonté. Or, d'une part, la vérité comme telle est irréductible à la bonté comme telle, et d'autre part, nous savons que les activités se spécifient d'après la diversité formelle de leur objet.

Un dernier mot sur les conséquences du système de Wundt. D'une part, l'idéalisme agnostique de Kant a circonscrit Wundt dans l'étude exclusive de la conscience. Puisque nous ne con-

[1]) *S. Theol.*, p. 1ª, q. 60. a. 1. — *Quæst. disp.* q. 22. *de verit.* a. 2.

naissons que les phénomènes, et que l'essence des choses nous échappe, il faut se concentrer dans l'observation des seuls phénomènes psychiques par la réflexion de la conscience. Il se borne à comparer ces phénoménes entre eux, à les distribuer en diverses classes, suivant les ressemblances ou les dissemblances constatées par voie d'induction, puis à dédoubler par l'analyse les phénomènes complexes, pour en trouver les éléments simples et découvrir ainsi les lois qui régissent le monde entier des événements vitaux. D'autre part, sous l'influence du pessimisme de Schopenhauer, Wundt a réduit toute l'activité psychique à un pur vouloir. Or, il est de fait que le non-moi, quelque inconnaissable qu'on le dise, ne laisse pas cependant de tenter l'effort de tout esprit qui réfléchit, même dans le camp idéaliste. De là cet effort désespéré de Wundt et d'autres pour résoudre le problème du non-moi par la conscience. Mais si la conscience ne connaît que du vouloir, l'explication dernière du non-moi sera le vouloir. « Le monde », dit Wundt, « n'est qu'un ensemble d'unités volitives. » C'est le monisme psychologique, qui semble devenir le trait caractéristique de la philosophie de nos jours.

Quelles que soient les tentatives faites pour comprendre le non-moi par la conscience, elles doivent échouer. La conscience que nous avons de nous-mêmes peut nous mener à quelques notions générales sur l'être, la substance, la cause, etc., mais ne saurait nous fournir des idées spécifiques des choses, c'est-à-dire des idées reflétant l'essence des choses telle qu'elle se trouve déterminée en chacune d'elles. La raison en est que nous ne possédons pas en nous-mêmes les perfections des choses qui sont en dehors de nous. C'est cet argument que les scolastiques faisaient valoir pour établir que Dieu seul, contenant éminemment toutes les perfections répandues dans les créatures, peut connaître les choses distinctes de Lui par la connaissance qu'il a de Lui-même [1]).

[1]) Essentia angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam. *S. Theol.* p. 1ª, q. 55. a. 1. — Cfr. *S. Theol.* p. 1ª, q. 84. a. 2.

La *science* des choses du dehors est impossible à tout être créé qui s'en tient à l'étude exclusive de la conscience.

Pour résoudre le problème du *non-moi*, il faut sortir du *moi*.

Il faut, en outre, affranchi de toute conception idéaliste, admettre l'objectivité de nos sensations, admettre l'existence de substances, douées de propriétés accidentelles dont elles sont le sujet et le principe. Ces propriétés fourniront les matériaux d'inductions, et celles-ci, bien conduites, nous mèneront à une connaissance des choses, qui, pour n'être pas toujours spécifique, n'en marque pas moins un réel progrès de l'esprit dans la voie de la science.

J. Huys.

XVII.

Qu'est-ce que l'Art ?

(Suite).*

Suivant les notions évidemment certaines et d'ailleurs universellement admises, atteindre la beauté, c'est-à-dire faire des œuvres belles, est le but qu'on se propose par les beaux-arts. — Dans la première partie de cette étude, nous avons vu que Tolstoï, en son esthétique, entend d'abord détruire cette doctrine reçue, puis en édifier une nouvelle : « Il faut, » dit-il, identifier le beau avec le plaisir; donc, l'art qui pour- » suivrait le beau, ne poursuivrait qu'un plaisir. Mais d'autre » part, dire d'une doctrine qu'elle ne poursuit que le plaisir, » c'est bien dire qu'elle est purement épicurienne, et, partant, » qu'elle est méprisable, et évidemment inadmissible. — Donc, » l'art ne peut être dit poursuivre la beauté ; et, sous peine » d'être épicurien, il faut trouver aux beaux-arts une autre » finalité que la beauté. »

Une finalité indépendante du beau, voilà ce que Tolstoï croit nécessaire pour constituer une théorie nouvelle des beaux-arts. — Et, cette finalité, il pense devoir la placer dans l'expression des sentiments parmi les hommes [1]. Il ajoute que le christianisme religieux est le type esthétique actuel d'expression de ces sentiments.

*
* *

Après l'exposé, faisons la critique. Nous nous contenterons d'objecter au nom de l'esthétique, dont Tolstoï méconnaît

*) Voir la *Revue Néo-Scolastique*, 5me année, nº 3, août 1898, p. 297 et suiv.
1) *Ibid.*, pp. 298 et 299.

l'existence comme science. — Cette méconnaissance est d'autant plus tyrannique, que Tolstoï la prétend imposer au nom de la religion qui englobe selon lui toute esthétique.

*
* *

On peut trouver étrange d'entendre un panthéiste parler de religion, puisque, selon lui, Dieu n'existe pas ; et quel culte, dès lors, peut-on songer à instaurer? Mais Tolstoï s'en tire adroitement, en donnant de la religion cette définition : « *qu'elle est la science qui distingue ce qui est bon de ce qui est mauvais* » [1]).

Religions chinoise, bouddhique, judaïque ne diffèrent pas selon les dieux qu'on adore, mais sont des formules morales. Le véritable christianisme, lui aussi, n'est pas autre chose qu'une morale sans Dieu.

La pratique irraisonnée du renoncement, de l'humilité, de la charité, voilà le catholicisme !

Et, adorer Dieu et le Christ, reconnaître la personnalité de la Vierge et des Saints, tout cela pervertit la doctrine évangélique, qui est essentiellement panthéiste comme sa congénère la bouddhique.

En tant qu'ils reconnaissaient la personnalité de Dieu et des hommes, les premiers chrétiens pervertissaient le christianisme ; mais, à cela près, ils le gardaient pratiquement, en excitant en eux le renoncement aux plaisirs inférieurs, l'humilité, la charité.

Ce n'est pas toutefois que Tolstoï aille jusqu'à prétendre que son type de christianisme ait existé exclusivement :

A côté, dit-il, de ce christianisme, s'en est formé peu à peu un autre, un christianisme d'Église, plus voisin du paganisme que de la doctrine du Christ. Et, le christianisme d'Église, en conséquence de ses doctrines, a eu une tout autre façon d'estimer les œuvres d'art. Ayant substitué aux principes essentiels du véritable christianisme, qui sont l'intime parenté de tous les hommes avec Dieu *(voir plus haut*

1) Tolstoï : " *Qu'est-ce que l'art ?* ", p. 63.

le sens panthéiste de ce mot), l'égalité et la fraternité parfaites de tous les hommes, et le remplacement de la violence par l'humilité et l'amour; ayant donc substitué à ces principes une hiérarchie céleste pareille à la mythologie païenne, ayant introduit dans la religion le culte du Christ, de la Vierge, des Anges, des Apôtres, des Saints, et non seulement de ces divinités elles-mêmes, mais aussi de leurs images, il en est venu à créer un art qui exprimait de son mieux ce nouvel idéal.

Et certes, ce christianisme n'avait rien à voir avec celui du Christ; certes il était inférieur, non seulement au vrai christianisme, mais même à la conception que se faisaient de la vie, des Romains tels que les Stoïciens, ou l'empereur Julien; mais, avec tout cela, pour les barbares qui s'y convertissaient, c'était toujours une doctrine supérieure à leur ancienne adoration de dieux, de héros, de bons et de mauvais esprits. Et l'art, qui dérivait de cette religion, exprimait l'amour de la Vierge, de Jésus, des Saints, et des Anges, la soumission aveugle aux décrets de l'Église, la peur des tourments de l'enfer, et l'espoir des plaisirs du ciel; et, tout art opposé à celui-là était considéré comme mauvais.

Et cet art, malgré qu'il reposât sur une perversion de la doctrine du Christ, n'en était pas moins un art véritable, puisqu'il répondait à la conception religieuse des hommes parmi lesquels il se produisait. Les artistes du moyen âge, s'inspirant à la même source de sentiments que la masse du peuple, et exprimant ces sentiments par l'architecture, la peinture, la musique, la poésie ou le drame, étaient de véritables artistes, et leurs œuvres, comme il convient aux œuvres d'art, transmettaient leurs sentiments à toute la communauté [1]).

J'avoue ne rien connaître de plus odieux que ces louanges injurieuses, où se glisse l'attaque. Est-il juste de dire de ces bons et héroïques chrétiens que leur christianisme n'a rien à voir avec celui du Christ? Vous leur donnez des diplômes de parfaits artistes d'âme, mais c'est pour leur ravir leur gloire vraie et suprême de chrétiens. Quel prix s'attache à vos louanges ?

Oh! oui, je le dis avec vous, leur œuvre artistique d'âme est admirable, *ars artium regimen animarum*, mais vos

[1]) Pages 67, 68, 69.

réserves n'y font rien. Ces œuvres belles sont des œuvres de vrais chrétiens et, s'ils les ont produites si belles, si touchantes, si humaines et si divines tout à la fois, ce n'est pas pour le motif que vous indiquez, mais, c'est que vraiment, de bouche et de cœur, d'action et de sacrifice, ils ont répudié votre mauvais panthéisme, et votre bouddhisme athée. Comme les socialistes, vous prétendez audacieusement opposer le christianisme du Christ au christianisme de l'Église et vous dites : le Christ est ici, le Christ est chez nous, le Christ est athée et panthéiste !

Mais votre entreprise est imposture ; c'est le « *Christus est hic* » dont parle Notre Seigneur (S. Marc, c. XII, 21) !

*
* *

D'ailleurs, vous le reconnaissez, l'art, à cette époque, était pieusement voué à exalter Dieu et les Saints ; dès lors, comment voulez-vous juger en faisant abstraction précisément de Dieu et des Saints, et apprécier le christianisme en ne tenant plus compte du christianisme ? Car, sans le Christ, le christianisme, malgré tout ce qu'il prescrit en morale pratique, n'est plus rien que formules vides. Otez Dieu d'une religion, vous n'aurez plus même une morale philosophique, il ne vous reste qu'une morale sans obligation et sans sanction ; ce sont encore, si vous le voulez, les préceptes formulés par la morale religieuse, mais ces préceptes n'ont plus rien de l'esprit qui les soutient ; et Dieu est essentiel au christianisme, comme aussi à sa morale, et sans Dieu, la morale du Christ n'est plus.

*
* *

La religion pour Tolstoï englobe l'esthétique ; et, la religion, à son tour, il l'a réduite à des formules morales. En admettant, pour un instant, ces deux confusions successives, montrons que ces formules ne se peuvent défendre, même au point de vue moral, le seul qui nous reste à examiner, le seul aussi que Tolstoï ait voulu se réserver de défendre.

Ayant aboli le Dieu personnel, créateur, fin dernière de toute chose, Tolstoï n'a plus de norme objective pour apprécier

la bonté ; il en vient à considérer le bien comme un concept purement subjectif et indéfinissable.

La bonté, dit-il, est la conception fondamentale, qui forme l'essence de notre conscience : c'est une conception que la raison ne saurait définir, que rien ne saurait définir, mais qui sert elle-même à définir tout le reste (p. 78).

Tolstoï, ajoutant que la bonté est la même chose que ce que nous appelons Dieu, il en résulte que Dieu est une conception subjective, un impératif *a priori*, à la façon de la morale kantienne. Tolstoï ne se sépare de la théorie du philosophe de Kœnigsberg, que lorsqu'il fait résider arbitrairement, dans la charité pour la totalité des hommes, tout le bien et toute la religion.

Or, remarquons que toutes les théories qui adoptent l'impératif catégorique sont nécessairement condamnées au subjectivisme. En effet, si la mesure du bien est en moi, et n'est pas distincte de moi, elle n'est plus rien ; on ne mesure pas une chose par elle-même, et il n'y a, dès lors, aucun terme objectif vis-à-vis duquel on jauge nos actions en bonnes ou mauvaises, suivant qu'elles tendent ou ne tendent pas à cette fin. De même qu'il n'y a plus individuellement de jauge des diverses actions, il n'y a plus, *a fortiori*, de graduation possible des degrés de bonté, et, faute d'une objective unité de mesure, la perception de ce qui est meilleur est un leurre.

*
* *

Détruit le terme objectif de bonté, on trouve aussi détruit le terme objectif de vérité et de beauté ; de même qu'on ne peut plus trouver un terme commun de comparaison pour la bonté, il devient impossible d'en assigner un pour la beauté et la vérité ; et, conséquemment, il n'y a plus que conflit entre beauté, bonté, vérité [1]).

1) Voir p. 78.

Si la vérité, la beauté, la bonté sont en conflit dans une œuvre, qui doit l'emporter ? Bonté, beauté, vérité ne dépendent plus, toutes trois à leur façon, de l'être qui leur est la seule commune mesure. Il n'y a plus que désordre et anarchie, ou plutôt lutte nécessaire et essentielle, comme le soutient Tolstoï. Trouvant en soi la norme et la cause unique des sentiments de vérité, de bonté et de beauté, il n'y a plus rien, en effet, qui puisse en dresser l'ordonnance.

Comme il y a dans l'ensemble des hommes, qui est le dieu Tolstoïen, la lutte des classes à l'état nécessaire, il y a en chacun la lutte effrénée des sentiments, sans jamais arriver à une victoire ou à une autorité, parce que toute hiérarchie suppose une supériorité ordonnée, et comment établir un ordre, puisque tout ordre s'établit relativement à une fin, et que cette fin fait défaut, et a été niée dès le principe ?

*
* *

Nous sommes arrivés ainsi, à apprécier à ce point de vue, comme système philosophique, dans sa teneur et dans ses causes, cette formule esthétique de Tolstoï : *l'art est le moyen de transmission des sentiments parmi les hommes.* Ce qui y est affirmé, c'est l'absolue égalité entre tous les sentiments, bons ou mauvais, ténus ou importants, vrais ou faux [1]) peu importe ; tous les sentiments transmis aux hommes sont artistiques. Ce qui gradue les productions artistiques en bonnes ou mauvaises, c'est leur accessibilité pour le dieu de Tolstoï et des socialistes, c'est-à-dire pour la foule conçue comme substance sans en excepter personne, et ainsi, panthéistement érigée et constituée en divinité, règle subjective de toute beauté. « *De telle sorte que, si le degré d'éducation varie, ce qui est bon art deviendra mauvais, et réciproquement,*

[1]) Avec la beauté, dit l'auteur, la vérité n'a pas le moindre rapport, et, souvent même, elle est en contradiction avec elle ; car, la vérité a pour effet général de produire la déception, et de détruire l'illusion, qui est l'une des conditions principales de la beauté (p. 79).

et il est possible que la science fournisse à l'art un autre idéal » [1]).

*
* *

Cette thèse hypothétiquement admise, tous les sentiments exprimés aux hommes ne sont artistiques que parce qu'ils sont exprimés aux hommes ; ils sont d'autant plus artistiques qu'ils sont exprimés à plus d'hommes ; et, enfin, ces mêmes sentiments sont artistiques d'autant plus longtemps que les hommes seront plus longtemps susceptibles d'en percevoir l'expression.

Mais, au nom de quel principe nierez-vous que le cuisinier savant d'un Lucullus, ne soit le plus grand des artistes de la création, lui qui excite l'appétit le plus universel des sentiments, celui que la nature a libéralement, impérieusement, et universellement dû répandre dans tous les corps vivants, pour les amener à se sustenter par la nourriture qui leur est inéluctablement nécessaire pour ne pas mourir ?

Il est vrai que Tolstoï exclut de la beauté les sens autres que le sens de la vue ; mais, qu'importe cette exclusion, puisque, selon Tolstoï, l'art est affranchi de la beauté, qui devient étrangère à l'art et aux préoccupations de l'artiste ?

ARMAND THIÉRY.

[1]) P. 268.

XVIII.

La nature du composé chimique.

*(Suite *)*

De tout temps, la récurrence des mêmes espèces chimiques, malgré les transformations incessantes et variées de la matière, a été l'objet d'études sérieuses de la part des hommes de science aussi bien que des philosophes.

Comment se fait-il, en effet, qu'après avoir été engagés dans des centaines de combinaisons, après avoir, à chacune de ces étapes, revêtu les propriétés les plus diverses, les corps simples, tels que le soufre, l'oxygène, le carbone, etc., réapparaissent toujours identiques à eux-mêmes, ornés des mêmes propriétés physiques, cristallines et chimiques ? Il y a là un problème dont l'importance et les difficultés sont dignes de la sagacité du penseur.

Il s'agit, en réalité, d'un fait capital sur lequel repose l'ordre de l'univers : toutes les transformations essentielles de la matière, dans le domaine des minéraux et des êtres organisés, se réduisent à des combinaisons ou à des décompositions chimiques. Mais les composés chimiques qui constituent l'état normal de la matière et dont depend le cours actuel des événements cosmiques, changeraient évidemment de nature et partant d'activités, si leurs éléments constitutifs pouvaient reprendre l'état de liberté avec des propriétés nouvelles, variant suivant les circonstances qui les font renaître : c'est

*) Voir *Revue Néo-Scolastique,* nº de mai 1898.

un principe de chimie, que la nature d'un composé varie avec la nature des composants. C'est donc grâce à la persistance inaltérable des mêmes agents chimiques que se reproduit, avec une régularité étonnante, cette multitude infinie d'événements qui constituent le cours de la nature.

Mais ce problème si important est aussi, disions-nous, un problème bien ardu. Le résoudre, revient à concilier deux faits apparemment incompatibles : le changement profond, la défiguration subie par les éléments combinés et, d'autre part, une persistance de ces mêmes éléments tellement réelle et efficace, qu'elle en assure infailliblement la réviviscence, lors de la rupture de l'état d'union. Qu'ils y soient modifiés sans être anéantis, nul n'oserait sérieusement le contester. Mais en quoi consiste cette persistance des générateurs d'une combinaison, considérés au sein de l'être nouveau dans lequel ils se sont fondus ?

Faut-il, avec les atomistes modernes, se représenter le composé à l'instar d'un édifice moléculaire, où chaque élément constitutif conserve son être individuel, harmonise son activité avec celle de ses voisins, détermine ainsi un enchaînement général, et une résultante de propriétés apparemment nouvelles ? Ou bien, le composé n'est-il pas plutôt une véritable individualité, douée d'unité essentielle, mais dans laquelle chaque élément constitutif se trouverait représenté par un ensemble de qualités atténuées, en rapport avec les altérations qui ont donné naissance au composé ?

Cette seconde opinion est celle de la scolastique, et en particulier de saint Thomas d'Aquin. Sans viser directement à l'établir, nous avons cherché, dans un premier article, à mettre en lumière la théorie traditionnelle, à préciser le sens de ce « *virtute manent* » dont se servaient les philosophes du moyen âge pour exprimer la persistance des éléments au sein des composés chimiques, à montrer enfin comment l'interprétation trop rigoriste et malheureusement trop commune qu'on en a donnée, rendait la théorie inacceptable et inconci-

liable avec les faits. [1]) Ramenée au contraire à sa signification originelle, elle s'harmonise avec les données de l'expérience, et, nous espérons pouvoir le montrer bientôt, elle est l'expression même de la réalité [2]).

En présence des difficultés créées par les sciences et spécialement par la chimie moderne à la cosmologie de l'École, plusieurs philosophes, d'ailleurs partisans de la doctrine traditionnelle, se sont demandé s'il n'y avait pas lieu de tempérer les exigences de la théorie péripatéticienne sur la nature des composés chimiques, et d'admettre, conformément aux principes de l'atomisme scientifique, que tous les corps chimiquement composés ne sont que des *agrégats* de substances élémentaires. L'unité essentielle n'appartiendrait ainsi qu'aux éléments proprement dits, c'est-à-dire aux corps simples, et aux êtres doués de vie.

Aussi bien, nous dit-on, cette concession ne fait que restreindre le champ d'application de la théorie générale, et partant ne saurait la compromettre.

D'autre part, n'est-ce pas le moyen le plus simple et le plus radical de mettre fin à ce conflit perpétuel qui règne depuis tant d'années déjà entre la philosophie et les sciences ?

Telle est la tendance nouvelle qui s'accentue lentement à

[1]) Nous avons vu avec plaisir que le R. P. De Munnynck, dans un remarquable travail présenté au dernier congrès des savants catholiques, à Fribourg, a mis en relief la nécessité d'élargir l'interprétation que la plupart des scolastiques modernes donnent à la formule traditionnelle " elementa virtute manent ". Les vues émises par le savant dominicain, s'accordent en tous points avec l'idée-mère développée dans la première partie de ce travail et formulée succinctement déjà dans notre dissertation *Le Problème cosmologique.*

Nous sommes d'autant plus heureux de constater cette communauté d'opinions, que le R. P. ne connaissait pas alors nos vues à ce sujet : l'interprétation donnée lui était donc aussi personnelle.

On ne rompt jamais sans crainte avec une tradition plusieurs fois séculaire. Aussi, nous aimons à souligner le précieux appui donné à cette interprétation nouvelle par le distingué Lecteur de Louvain.

[2]) La justification de cette théorie et la réponse aux difficultés d'ordre scientifique feront l'objet d'un chapitre spécial du cours de cosmologie que nous comptons publier prochainement.

raison de la grande simplicité de la solution proposée, menace d'ébranler chez un bon nombre d'antiques convictions.

C'est cette tendance conciliatrice que nous nous proposons d'examiner dans ce travail.

*
* *

I. *Cette solution élude-t-elle les difficultés d'ordre scientifique ?*

Au dire des partisans de la théorie scolastique rajeunie, toute difficulté disparaît sur le terrain de la chimie, à condition que l'on sacrifie l'unité essentielle des composés inorganiques.

Les formules de structure exprimeraient fidèlement dans ce cas le mode d'agencement des masses élémentaires au sein même de la molécule, comme aussi le mode d'action que ces masses exercent les unes sur les autres ou sur les corps étrangers qui sont soumis à leur influence. Les principes mêmes de la stéréochimie, qui nous représente les situations respectives occupées dans l'espace par les diverses parties de la molécule, et qui partant sépare les uns des autres, à des distances plus ou moins considérables, les éléments constitutifs des édifices moléculaires, ces principes, dit-on, seraient aussi acceptables sans réserve. Qu'importent, en effet, ces distances interatomiques et ces activités internes attribuées aux parties de la molécule, si cette molécule n'est en fait qu'un agrégat et non une individualité chimique ? Ainsi en est-il des autres difficultés. Elles n'existent que pour les tenants des anciennes idées, c'est-à-dire pour les partisans de l'unité essentielle.

A première vue, cette solution est séduisante et paraît même radicale. Mais examinons dans toute son extension ce domaine de la chimie que, par une inadvertance heureuse pour les idées nouvelles, on s'est plu à n'envisager que sous un aspect bien restreint.

Anciennement, la chimie se divisait en deux parties radicalement distinctes, sinon même opposées : la chimie minérale

qui s'occupait de la matière brute, et la chimie organique qui avait pour objet les êtres vivants, ou tout au moins, la matière organisée formée sous l'influence de la vie. Les chimistes modernes ont supprimé, et avec beaucoup de raison, cette ancienne division. Il n'y a plus, à l'heure présente, qu'une seule chimie ; et le nom de chimie organique a été attribué à un chapitre de cette science qui a pour objet spécial l'étude du carbone et de ses composés. Le seul motif qui lui a fait conserver l'ancien nom, c'est que bon nombre de ces corps ne se trouvent de fait, à l'état naturel, que dans les êtres doués de vie ou dans la matière organisée.

Mais ce serait une erreur de croire que la production des composés, appelés organiques, relève exclusivement d'un milieu vital et se réalise suivant des principes et des lois propres aux êtres vivants. La science a arraché ses secrets à la nature, et ces édifices moléculaires si complexes, réalisés par la plante ou l'animal, se sont refaits sous la main du chimiste. Les substances albuminoïdes seules résistent encore en partie à ses moyens d'investigation, mais les résultats, qui ont couronné des essais tout à fait récents, permettent d'espérer, même sur ce terrain, un complet succès.

Il n'y a donc, redisons-le, qu'une seule chimie.

Partout, dans les êtres vivants comme dans l'évolution de la matière brute, les combinaisons et les décompositions se font suivant les mêmes lois de l'affinité et de l'atomicité ; les mêmes phénomènes thermiques et électriques accompagnent les mêmes réactions ; de part et d'autre, les propriétés des composés sont fidèlement en fonction des propriétés des composants ; enfin la stabilité des substances chimiques est toujours en raison inverse de leur complexité atomique, et en raison directe du dégagement de chaleur qui a accompagné leur formation.

Bref, au point de vue chimique, l'ensemble des substances corporelles est visiblement soumis aux mêmes lois.

Or, de ce fait se dégage une conclusion des plus impor-

tantes contre l'opinion que nous combattons : s'il est vrai, en effet, que l'unité substantielle des composés inorganiques est inconciliable avec les principes de la chimie moderne, il est également vrai que l'unité essentielle des êtres vivants, des animaux aussi bien que des plantes, soulève le même antagonisme, rencontre les mêmes difficultés invincibles.

Les propriétés des composés minéraux, dites-vous, les réactions dont ils sont susceptibles, ne s'expliquent qu'à la condition de recourir à une structure interne de la molécule existante, à un agencement particulier des masses atomiques constitutives, voire même à une certaine distribution topographique des éléments agrégés, ce qui suppose la négation formelle de l'unité essentielle. Pourquoi donc ces mêmes corps, transportés dans les tissus de l'être vivant, où ils conservent sensiblement leurs caractères distinctifs et leur mode de réaction, échapperaient-ils cette fois aux exigences mentionnées ? A raison des principes généraux de la chimie, la raison explicative des propriétés doit être la même. Partant, dans aucun domaine, l'éclosion des propriétés d'un corps ne relève nécessairement d'une structure interne incompatible avec l'unité essentielle, ou l'unité substantielle n'est l'apanage ni des êtres vivants, ni des composés inorganiques ; car toute distinction serait aussi arbitraire qu'antiscientifique.

On objectera peut-être que l'unité des êtres animés s'impose tandis que l'unité des composés minéraux n'a jamais été jusqu'ici solidement établie. Dès lors, n'est-il pas logique d'admettre l'unité des uns et de rejeter celle des autres devenue d'ailleurs très encombrante ?

Cette objection n'infirme en rien notre critique.

Le point délicat n'est pas de savoir si la théorie scolastique s'applique avec la même certitude aux êtres des deux règnes. C'est là une thèse pour le moment subsidiaire. Mais il s'agit de vérifier si les raisons alléguées pour tempérer cette théorie dans son application au monde inorganique, n'entraînent pas nécessairement la négation de cette même théorie dans le

domaine de la vie ou, du moins, ne suscitent pas entre elle et la chimie moderne un conflit plus aigu sans aucune solution apparente.

Cette conséquence nous paraît inévitable et tend à prouver, une fois de plus, combien ces deux thèses sont connexes.

Il est un second reproche que nous croyons devoir faire à cette nouvelle opinion.

*
* *

II. *Elle semble porter atteinte à un des principes fondamentaux de la théorie aristotélicienne.*

La finalité immanente a toujours été, pour Aristote et pour tous ceux qui plus tard partagèrent ses idées, la preuve la plus décisive et la plus manifeste de sa théorie cosmologique.

La nature entière, disait le stagirite, se trouve ordonnée. Tout y a sa place marquée ; tout a son rôle et sa fin à remplir. Chaque être tend vers un but déterminé par l'exercice de son activité naturelle, mais il y tend d'une manière stable, permanente. Il faut donc qu'il y soit *substantiellement* incliné, qu'il y ait en lui un principe foncier d'inclination déterminant la nature spécifique, fixant la sphère d'action, réglant les conditions, le mode et le sens de son activité. En un mot, chaque être de l'univers a sa *nature* propre.

Tel est, d'après cet illustre penseur, le principe régulateur immédiat de l'ordre cosmique. Mais ce principe, pour être bien compris, demande quelques éclaircissements.

Grâce au principe foncier spécifique dont elle est douée, ou, comme disait la scolastique, grâce à sa forme substantielle, toute créature devient une source d'activité et d'énergie. Cette fécondité naturelle, la substance créée ne peut cependant l'exercer par elle-même d'une manière immédiate. Comme cette activité se révèle sous des formes multiples et variées, telles par exemple la chaleur, l'électricité, la lumière, etc., l'énergie foncière, substantiellement une, doit se déverser par des canaux appropriés, dont chacun circonscrit à sa façon cette énergie commune et lui donne des formes variées.

En un mot, chaque corps doit être doué de puissances actives et passives qui constituent autant de moyens immédiats dont l'être se sert pour atteindre ses fins. Et l'on comprend qu'à ce titre, elles doivent refléter le caractère de la nature qu'elles servent et tendre naturellement vers le but qui lui est assigné. Sinon, quelle serait la raison d'être de cette énergie substantielle et de cette inclination foncière qui ne pourraient jamais se traduire ?

Toute nature possède donc des qualités propres ayant chacune ses conditions d'action, sa sphère plus ou moins grande d'activité, ses manifestations caractéristiques, une intensité spéciale d'exercice.

En résumé, attribuer aux substances corporelles une finalité intrinsèque, c'est admettre du même coup l'existence de puissances actives et passives *appropriées* à chaque être et nécessairement inhérentes à son fond substantiel.

Cette théorie fondamentale pour le péripatétisme est-elle en harmonie avec les idées nouvelles sur la nature des composés inorganiques ?

Nous ne le croyons pas. Les faits eux-mêmes nous éclaireront à ce sujet.

Les corps simples, dont on proclame hautement l'unité individuelle, ne donnent jamais naissance à une combinaison nettement définie, sans subir des modifications plus ou moins profondes, en rapport avec l'intensité de leurs affinités mutuelles. Ils y revêtent des propriétés nouvelles au triple point de vue chimique, physique et cristallographique. En science, on donne même aux composés le nom d'« espèces », tant leurs caractères sont distinctifs et permanents.

On pourrait apporter de ce fait des milliers d'exemples. Prenons du mercure liquide et de l'oxygène gazeux. Chauffons-les modérément dans un bocal. Après peu de temps, le liquide et le gaz auront disparu comme tels pour faire place à une poudre rouge, très dense, insoluble dans l'eau ; on l'appelle l'oxyde de mercure. Dans cette intégration nouvelle, l'oxygène

et le mercure sont physiquement méconnaissables ; et même au point de vue chimique, les affinités considérablement amoindries font soupçonner la profondeur des altérations subies. Aussi, désormais, ce corps va-t-il réagir comme une espèce nouvelle. Soumettons-le maintenant à l'action du chlore qui est un gaz verdâtre, irrespirable, presque insoluble dans l'eau et des plus virulents. Bientôt la poudre rouge disparaîtra graduellement en se transformant en une poussière blanche plus légère et très soluble, qu'on appelle le chlorure de mercure. Le chlore, en effet, s'est substitué à l'oxygène pour donner naissance à un nouveau composé, radicalement différent du précédent au double point de vue des propriétés chimiques et physiques.

Ces transformations peuvent se multiplier à l'infini, et à chaque étape de cette évolution, l'élément considéré, le mercure, prendra une physionomie nouvelle, c'est-à-dire, les traits distinctifs du composé dont il fait partie.

Or si, comme on le soutient, le mercure conserve dans tous ces composés chimiques si divers, son individualité propre ; si la molécule de ces synthèses est un agrégat d'atomes immuables, il faudra bien reconnaître à cet élément l'aptitude étonnante de revêtir toutes les propriétés possibles des corps, sans perdre sa nature distinctive. C'est une sorte de caméléon dont les métamorphoses superficielles se font au gré des circonstances. Ainsi en sera-t-il de tous les corps simples.

Mais que devient dans cette hypothèse la connexion nécessaire, intrinsèque, entre les propriétés et la nature des êtres, connexion réclamée par le fait de la finalité immanente ? Où trouver encore l'appropriation, l'adaptation réelle des puissances à la nature de l'être, si celui-ci n'a plus d'autre destinée que de servir de substrat indifférent aux multiples modifications que les circonstances viendront y réaliser ?

Évidemment, il n'y a plus lieu de poser la question.

Pour éviter ces conséquences, on cherchera peut-être à diminuer l'importance des changements subis par les corps.

simples au cours de leur évolution progressive. On dira, par exemple, que les propriétés des substances élémentaires sont seules vraiment spécifiques, tandis que celles des composés ne caractérisent que les étapes de transition.

Mais les faits eux-mêmes protestent contre une telle interprétation.

Bien souvent, en effet, il existe entre diverses synthèses chimiques des différences plus tranchées qu'entre les corps simples, et le critérium de spécification s'y applique avec beaucoup plus de rigueur et de netteté. Les propriétés des composés sont tout aussi stables, tout aussi caractéristiques que celles des éléments eux-mêmes. Bien plus, pour bon nombre de corps simples, l'état de composé constitue l'état naturel à tel point qu'on ne les rencontre jamais à l'état d'isolement. Si donc les qualités acquises au cours de leur évolution ne leur étaient pas naturelles, il faudrait en conclure que jamais ces éléments n'ont des qualités appropriées à leur nature.

D'ailleurs, dans cette hypothèse, l'unique critérium de classification des corps se trouve controuvé.

Notre intelligence ne pénètre point d'emblée jusqu'à la nature intime des êtres. Elle peut bien sans doute, même dans un premier regard, atteindre l'essence ; mais cette première connaissance est vague, confuse, générale. Pour en découvrir les traits distinctifs, elle doit l'étudier dans ses manifestations accidentelles, dans un ensemble de propriétés aptes à la révéler.

Or, quand il s'agit de composés chimiques, les propriétés nouvelles, quelles qu'elles soient, ne peuvent jamais être considérées, dit-on, comme des signes révélateurs d'une nature nouvelle. Pourquoi donc la distinction des propriétés deviendra-t-elle un critérium valable de spécification dans le domaine des corps simples et dans le règne des êtres vivants ? Car, redisons-le, les composés comme les substances élémentaires ont un

signalement scientifique qui nous permet de les distinguer sûrement. Chaque synthèse a sa forme cristalline spécifique, aussi irréductible que celle des corps simples ; elle possède des qualités optiques, électriques, calorifiques propres ; elle manifeste des affinités chimiques nettement définies ; et au point de vue de la stabilité, ces propriétés ne le cèdent en rien aux propriétés des substances élémentaires.

Pour l'ensemble des êtres, l'antique critérium perd donc sa valeur, ou son application au monde minéral s'impose de toute nécessité.

Y a-t-il une échappatoire à ces conséquences ? Nous n'en voyons qu'une seule, c'est la négation des changements réalisés par la combinaison dans les masses combinées. De fait, bien des hommes de science y ont eu recours.

Ce serait une erreur de croire, nous dit-on, que les métamorphoses qui résultent des réactions chimiques, soient aussi profondes qu'elles le paraissent, et que des propriétés vraiment nouvelles affectent les masses combinées. En réalité, les propriétés des substances réagissantes se conservent au sein même des synthèses les plus intimes. Seulement, par suite de l'agencement interne des atomes, de leur étroite connexion, leurs puissances ne peuvent plus se manifester comme à l'état de liberté ; et pour nous qui ne voyons que l'écorce des choses, il n'y a plus de sensible que la *résultante* de leurs actions mutuelles. Dès lors, ou ces puissances internes agissent dans le même sens, se fortifient, et nous attribuons au corps une recrudescence d'énergie. Ou bien, ces propriétés se neutralisent, et dans ce cas, nous sommes tentés de les croire amoindries ou même remplacées par des puissances d'ordre inférieur. Ce qui se produit dans les énergies respectives des atomes a son contre-coup dans les autres accidents, et l'illusion devient complète.

Si donc notre regard avait assez de pénétration pour atteindre les atomes enchaînés dans les édifices moléculaires, il y découvrirait encore toutes les propriétés natives de ces éléments et la raison intime de notre inéluctable illusion.

Telle est l'objection. Considérons-la à la lumière des faits.

En règle générale, les corps qui se combinent directement, donnent naissance, par leur action mutuelle, à un dégagement de chaleur. De même, il n'est guère d'action chimique qui ne s'accompagne de manifestations électriques. Or, cette chaleur dégagée, cette électricité produite, d'où viennent-elles? Évidemment, des masses réagissantes. Elles constituent pour elles une perte réelle, comme elles sont un gain effectif pour les corps ambiants qui, sous l'influence de cette chaleur acquise, se dilatent, se transforment à leur tour et se livrent à des évolutions multiples. Ainsi en est-il de l'électricité.

Mais cette perte de chaleur peut être énorme. Lorsque l'on combine 39 grammes de potassium à 80 grammes de brome, il se produit un dégagement thermique de 104 calories. Cette énergie évaluée mécaniquement représente une force suffisante pour élever, à 1 mètre de hauteur en une seconde, un poids de 44.200 kilogrammes. Cette perte, dont on a peine à se représenter la grandeur, a donc pour résultat fatal un affaiblissement considérable des corps combinés. Aussi, n'est-il pas rare de rencontrer en chimie des composés, formés à l'aide d'éléments des plus énergiques, devenus par la perte de chaleur des corps remarquables par leur inertie. Tel est le cas pour le sulfate de baryum ($BaSO_4$). Ses éléments comptent parmi nos corps les plus virulents. Lui-même, au contraire, se montre réfractaire à la plupart des réactifs généraux.

Puisqu'il en est ainsi, est-il permis de nier que les propriétés de ces corps soient réellement et profondément modifiées, y compris l'affinité chimique?

Le contester, serait d'ailleurs contredire le principe de la conservation de l'énergie que tous les hommes de science placent au premier rang des conquêtes modernes. D'après ce principe, en effet, l'énergie totale de l'univers, malgré ses variations de forme, reste constante ; et tout gain d'énergie est toujours compensé par une perte équivalente : un corps ne gagne jamais que ce qu'un autre a perdu.

La prétendue neutralisation des propriétés, réalisée en l'absence de tout changement interne, loin de trouver un point d'appui dans le domaine des faits, se trouve donc en opposition ouverte avec eux.

Et qu'on ne dise pas, comme plusieurs l'ont affirmé, que les changements effectués par la combinaison n'atteignent réellement que les mouvements *moléculaires* des corps réagissants, sans porter aucune atteinte aux propriétés atomiques.

En général, les atomes n'existent pas, comme tels, à l'état de liberté. Ils ont une tendance naturelle à former de petits groupes très compacts et très résistants, appelés *molécules*. C'est sous cette forme qu'on les rencontre dans les circonstances ordinaires. Si les individualités atomiques ont leurs propriétés respectives, on comprend que la molécule qui résulte de leur union intime peut posséder aussi certaines propriétés d'ensemble. Au dire des néo-thomistes, ces dernières seules se modifieraient par le fait de la dislocation de la molécule, mais celles des atomes resteraient inaltérées, ou mieux se neutraliseraient dans le composé nouveau.

Cette distinction est très ingénieuse. Malheureusement, les faits, ici encore, en démontrent le mal fondé.

Nous possédons, en effet, plusieurs combinaisons réalisées à l'aide d'atomes préalablement isolés. Dans ce cas, la combinaison ayant nécessairement pour facteurs immédiats, non les molécules des corps simples, mais les masses atomiques elles-mêmes, la production de chaleur issue de cette réaction ne peut avoir une origine moléculaire, mais relève exclusivement de l'échange d'activités des masses élémentaires. Impossible donc de nier que les changements intervenus aient pour sujet les propriétés des véritables individus chimiques.

D'ailleurs, il y a longtemps déjà que pour un bon nombre de composés exothermiques, la science a pu déterminer la part respective d'influence qu'exercent les causes physiques et chimiques dans la production des phénomènes calorifiques.

Il reste donc incontestable que les corps simples subissent des modifications profondes au cours de leur évolution pro-

gressive. Or ce fait, nous l'avons montré, constitue une très grosse difficulté pour les partisans de la finalité intrinsèque qui ne prétendent voir dans tous les composés chimiques que des agrégats accidentels.

*
* *

III. *Enfin, cette conception nouvelle du monde minéral brise l'unité et l'harmonie de la théorie scolastique.*

Conçu à la manière des anciens, le monde matériel nous apparaît comme un chef-d'œuvre d'unité et d'harmonie. C'est une vaste échelle continue de perfections graduées, s'étendant des substances élémentaires qui constituent les corps simples de la chimie, à l'homme qui se rattache à la fois au monde des esprits et au monde de la matière.

A quelque étage que ces corps appartiennent, ils sont tous entachés d'une même imperfection ; ils possèdent tous une même base matérielle, la *matière première*. En vertu de ce substratum commun, les éléments les plus infimes de la nature ont pu gravir, par des métamorphoses successives, tous les échelons de l'échelle et entrer dans la constitution du terme ultime qui est l'être humain, dont la partie matérielle, à son tour, pourra se désagréger, suivre un processus inverse et revenir finalement, par une voie régressive, au point de départ.

Outre cette partie commune à tous les corps qui rend possibles leurs métamorphoses, chaque être comprend un principe spécifique, *la forme substantielle* qui lui donne son rang et sa place dans ce vaste ensemble. Le rôle qui lui est assigné, sa sphère d'activité comme la variété de ses actes, sont en rapport intime avec le degré de perfection de ce principe essentiel. Considérez, en effet, les corps simples ; vous ne trouverez pour chacun d'eux qu'un cercle d'activités toujours relativement restreint. Au contraire, chez les premiers composés qui résultent de leur union chimique, les modes d'action possible se multiplient. Il semble même que les activités de la matière se concentrent dans une même substance, au fur et à mesure qu'augmente la complexité des êtres.

A son tour, la plante devient le théâtre d'une multitude d'activités physiques et chimiques qui révèlent une perfection nouvelle, l'immanence.

Dans l'animal, aux perfections de la vie végétative viennent s'ajouter les phénomènes si variés de la vie sensitive.

L'homme enfin constitue à lui seul tout un monde ; il possède les activités de la matière brute, la vie de la plante, les connaissances et l'appétition de l'animal, enfin la vie intellectuelle.

Considérez à part les deux règnes des êtres vivants, les animaux et les plantes. Quelle gradation admirable apparaît encore entre l'algue rudimentaire et les riches espèces qui forment la famille des composées, entre la constitution apparemment homogène de certains microbes et les organes des sens et de locomotion si parfaits dont est pourvu, par exemple, l'ordre des carnassiers !

Partout se révèle une gradation harmonieuse, continue, une corrélation adéquate entre la composition des êtres et le cercle de leurs activités [1]).

Mais si, au lieu de contempler la nature dans son état statique, nous la suivons dans son évolution progressive, partout de nouveau se manifeste le travail d'unification graduée auquel se livre la nature, chaque fois qu'il s'agit d'élever un être dans la hiérarchie naturelle.

Combien lente mais progressive n'est-elle pas, cette élaboration qui doit transformer les substances élémentaires en matière directement assimilable par la plante ! Les végétaux, on le sait, ne se nourrissent point de matières minérales comme telles. D'autre part, ils n'ont pu trouver, du moins à l'origine, des matières organiques toutes formées. Qui les leur aurait fournies ? Mais ils possèdent dans leurs parties vertes la puissance de les constituer. Les organes à chlorophyle absorbent l'acide carbonique de l'air, l'unissent à l'eau, constituent de la sorte un composé ternaire qui par polymérisation va se transformer ensuite en fécule et finalement en sucre.

[1]) S. Thomas, *De anima*. Q. unica. a. 1 et 7.

Cette matière à son tour se modifie graduellement, s'unit aux matières minérales fournies par l'absorption des racines ; et au terme de cette voie synthétique se réalisent les diverses substances albuminoïdes dont ils font leur nourriture.

De son côté, l'animal, plus élevé en perfection, empruntera aux plantes les principes nutritifs que celles-ci auront lentement élaborés, ou sacrifiera même à sa subsistance les tissus d'autres animaux.

Ainsi se vérifie, à chaque pas de cette voie dynamique, l'adage de l'École : « un principe spécifique, c'est-à-dire, une forme substantielle nouvelle ne peut naître que dans une matière prochainement apte à la recevoir et prédisposée par une forme antérieure appropriée » [1].

Telle est la saisissante unité et l'admirable harmonie de la nature envisagée à la lumière des principes généraux de la cosmologie traditionnelle.

Supprimez, au contraire, avec les tenants des doctrines nouvelles, l'unité essentielle de tous les composés non doués de vie ; faites-en des agrégats d'atomes transportables, sans altérations essentielles, jusque dans le domaine des substances albuminoïdes qui forment la matière prochaine des tissus organisés ; quelles modifications profondes n'en résulte-t-il pas dans cette vaste conception d'ensemble de l'univers matériel !

Que devient le principe de la corrélation constante entre les propriétés et la sphère d'activité d'un être, et d'autre part sa nature et sa composition essentielle ?

Chaque page du grand livre de la nature semble mettre ce principe en relief. Cependant, d'après l'opinion nouvelle, il n'a plus d'application aux espèces composées si riches et si nombreuses qui constituent le règne minéral. Et l'on se demande étonné pourquoi cette large exception faite à une loi d'ailleurs si bien établie.

Mais le second principe de la gradation continue des perfections essentielles n'est pas moins compromis.

[1]) S. Thomas. Opusc. XX. *De pluralitate formarum*, P. 3ª.

Au lieu de s'échelonner sans interruption depuis les substances élémentaires jusqu'à l'être humain qui est le sommet de la création visible, cette gradation se trouve interrompue par une immense lacune interjetée entre les corps simples de la chimie et les organismes vivants du monde végétal. Dans tout ce vaste domaine où se rencontrent des milliers de composés les plus complexes, la matière conserverait toujours les imperfections de son état élémentaire et n'en sortirait que pour être subitement élevée à la perfection de la vie.

Enfin, la troisième loi générale que les sciences biologiques nous montrent à chaque pas de l'évolution de la matière animée, et que les anciens avaient exprimée déjà dans leur laconique formule « *natura non facit saltus* », cette loi, disons-nous, subit, elle aussi, une dérogation des plus importantes dans l'hypothèse nouvelle.

Si la matière élémentaire conserve toujours, à travers toutes les synthèses de la chimie et jusqu'au sein des substances albuminoïdes, son individualité et sa nature propre, où trouver encore en elle une prédisposition essentielle à son état substantiel nouveau, à son transfert dans le domaine de la vie ? Qu'importe, en effet, aux corps simples de faire partie intégrante d'un édifice moléculaire complexe ? Si leur nature n'y est pas transformée, si elle ne s'est pas enrichie en constituant avec les autres éléments de l'édifice une nature supérieure, l'évolution de la matière inorganique est plus apparente que réelle. Au terme même de cette longue élaboration, demeure, inchangée, l'inaptitude des substances élémentaires à la réception des formes supérieures.

On le voit, en face de ces lois cosmiques qui révèlent l'unité et l'harmonie de la nature, le monde matériel, considéré d'après les idées nouvelles, se trouve dans un état d'isolement et d'exception.

Tels sont, à notre avis, les conséquences fâcheuses, les dangers et les illogismes de ce péripatétisme par trop rajeuni.

D. Nys.

XIX.

L'Utilité explique-t-elle les caractères spécifiques ? *

CONTRIBUTION A LA PHILOSOPHIE BIOLOGIQUE.

Les caractères distinctifs des espèces, semblent, jusqu'à preuve du contraire, trouver leur raison d'être dans l'utilité qu'ils procurent aux individus qui les possèdent. Il en est ainsi surtout, lorsque ces caractères servent spécialement à l'attaque ou à la défense ; ou encore lorsque ces caractères spécifiques dérobent l'animal à l'observation de ses ennemis en l'assimilant au milieu : tel est le cas pour l'insecte qui court sur les feuilles ou pour le papillon *Kallima inachis* qui, les ailes fermées, ressemble parfaitement au feuillage sur lequel il se pose habituellement. On peut admettre la même explication quand un animal sans défense échappe à l'attaque, grâce à sa similitude avec des espèces plus redoutables (ainsi certaines mouches et teignes ressemblent à des guêpes ou à des abeilles), ou avec d'autres espèces qui sont repoussantes ou qui répandent une odeur nauséabonde. Il est également clair que, lorsque deux ou plusieurs espèces d'un même genre existent côte à côte dans un même endroit, il y aura utilité pour chacune d'elles à être différemment colorée, afin que les individus de sexe opposé, mais de même espèce, puissent se reconnaître entre eux et ne pas s'accoupler avec des animaux d'une espèce différente. C'est ainsi que les « signes de reconnaissance » sont d'une utilité évidente pour beaucoup d'espèces d'oiseaux. Du reste, ces caractères peuvent trouver leur

*) Traduit de l'anglais.

origine dans l'utilité, bien qu'ils soient inutiles eux-mêmes. Il en serait ainsi, s'ils étaient en connexion si intime avec certains caractères utiles que, partout où ceux-ci seraient développés, ces caractères sans utilité devraient, eux aussi, se produire.

Mais le Dr A. W. Wallace va plus loin ; il proclame hautement que, seule, l'utilité explique les caractères spécifiques et il estime qu'elle les explique tous. Il veut nous assurer qu'il en est ainsi, — quand bien même ces caractères nous sembleraient dépourvus de toute utilité. S'il est aussi affirmatif, c'est parce que, selon lui, en dehors de la « sélection naturelle », on n'a pu jusqu'à présent assigner aucune cause probable à l'origine des caractères spécifiques.

Mais, supposé même que la sélection naturelle fût la cause unique des caractères spécifiques, s'ensuivrait-il que l'on fût autorisé à affirmer positivement, sans preuve, qu'un caractère donné est utile ? Ne sommes nous pas en droit de répliquer au Dr Wallace en ces termes : « Il est de fait que, dans certains cas, la cause que vous invoquez, c'est-à-dire l'utilité, est une cause insuffisante. Nous devons donc nous abstenir de l'affirmer en présence de phénomènes d'une signification douteuse, et garder une attitude expectante vis-à-vis des phénomènes en question. »

Or, il y a un groupe d'oiseaux que nous avons étudiés [1]) et qui nous semblent présenter un puissant argument contre l'origine utilitaire des caractères spécifiques. Le groupe en question comprend les perroquets qui composent la famille des *Loriidae.* Cette famille compte soixante-quinze espèces qui, pour la plupart, sont brillamment colorées. Elles forment à peu près la sixième partie de l'ordre tout entier des perroquets, et leur grandeur varie entre celle d'un pigeon et celle d'un moineau.

Leur plumage est pour la plupart mélangé de vert, de

[1]) Voir notre ouvrage intitulé : *A monograph of the Lories or brush tongued Parrots composing the family Loriidae.* London. K. H. Porter. 1896.

violet (ou de bleu), et de rouge, et souvent de toutes ces couleurs à la fois ; fréquemment aussi ils sont colorés de jaune. Parfois tout le corps est vert, et il peut être tout rouge et même, mais très rarement, bleu et blanc.

C'est sur la distribution géographique de certaines espèces que nous insistons surtout. Les Loris ne se trouvent pas au delà du dixième degré de latitude Nord et du quarante-cinquième degré de latitude Sud ; entre le cent-quinzième degré de longitude Est et le cent quarante-cinquième degré de longitude Ouest (méridien de Greenwich). Les extrêmes limites de leurs habitats septentrionaux sont les îles Carolines, Washington et les îles Fanning ; leur extension méridionale extrême est la Tasmanie ; leur habitat occidental extrême est l'île de Sumbawa, tandis que leur extrême limite orientale se trouve dans les îles Marquises. La Nouvelle-Guinée et les îles environnantes constituent les principaux quartiers de la famille des Loris.

Il y a cinq espèces de Loris dont chacune habite une île ou un groupe d'îles où ne se rencontre aucune des quatre autres. Chacune de ces cinq espèces a des marques très distinctives ; la coloration de trois d'entre elles est fort exceptionnelle.

Or, il est très improbable que ces cinq espèces se soient d'abord développées dans d'autres îles où on ne peut plus en trouver présentement, et qu'elles aient émigré ensuite dans leurs habitats actuels. Il n'est pas moins improbable que d'autres espèces aient vécu autrefois dans toutes ces îles, et se soient éteintes dans toutes. Pareil phénomène eût difficilement pu se produire en cinq localités différentes. Par conséquent, il semble certain que chacune de ces cinq espèces se sera développée là où elle existe actuellement, et c'est ainsi que la question de l'utilité de leurs caractères spécifiques (leurs différentes couleurs et marques) se présente sous sa forme la plus simple.

Ces caractères ne peuvent pas provenir de leur utilité comme « signes de reconnaissance », car il n'y a, en aucun

cas, d'autres espèces avec lesquelles elles pourraient être confondues. Leur raison d'être n'est pas non plus une corrélation avec d'autres caractères qui se seraient développés par leur utilité et dont ils constitueraient des conséquences nécessaires. En effet, ce sont justement ces différences de coloration qui sont les seuls caractères des espèces et dont il faut expliquer la genèse. Cette genèse ne résulte pas davantage de l'utilité que ces caractères auraient fournie à des ancêtres, parce que ce sont les caractères les plus modernes qui se sont développés. Enfin, il n'est pas raisonnable de supposer que la coloration spéciale de ces cinq espèces, coloration parfois si divergente, ait pu leur avoir donné quelque avantage spécial dans chaque île, car toutes ces îles sont similaires et présentent la même faune et la même flore.

Ces faits semblent suffisants pour ruiner le principe de l'utilité, et nous en sommes amenés à conclure que ces caractères spécifiques ont une origine non utilitaire.

Deux de ces cinq espèces de Loris appartiennent au genre *Vini*. L'une, le *Vini australis*, habite les îles de Samoa et les îles des Amis. L'autre, le *Vini Kulili*, habite exclusivement les îles Washington et Fanning.

La troisième espèce, l'*Eos rubiginosa*, est d'une couleur uniformément rouge foncé et très exceptionnelle par conséquent. Non moins exceptionnel est son habitat, circonscrit dans la petite île de Pouynipète, l'une des îles qui composent l'archipel des Carolines.

Ce qu'il y a de curieux, c'est que les Loris les plus exceptionnels de tous par la couleur sont aussi les plus exceptionnels par la distribution géographique. Ce sont les seuls Loris bleus, les deux espèces qui composent le genre *Coryphilus*. L'une, le *Coryphilus taïtianus*, était connue de Buffon qui l'a décrite en 1779 sous le nom d'*Arimanon* dans son *Histoire Naturelle des Oiseaux*, vol. VI, p. 175. Comme l'indique son nom, il habite Tahiti, dans les îles de la Société, et c'est le seul Lori qu'on y trouve. L'autre espèce, le *Coryphilus ultra-*

marinus, est la seule qui habite les îles Marquises et on ne la trouve pas ailleurs. Ces deux espèces sont de couleur plus ou moins bleue. La première de ces deux espèces a la gorge blanche et l'autre présente des taches blanches. On ne peut pourtant pas y voir des « signes de reconnaissance », car chacune de ces deux espèces est la seule de sa localité.

Les îles de Fidji possèdent deux espèces de Loris. L'une, le *Calliptilos solitarius*, a une coloration parfaitement soignée et distincte. Et cependant cette coloration ne peut s'être développée pour servir de signe de reconnaissance, puisque l'autre espèce, l'*Hypocharmosyna aureocinator*, est d'un vert uniforme sauf une bande étroite de jaune en travers de la gorge.

De même, la coloration pourpre de l'*Eos reticulata* ne peut pas s'être développée pour la faire reconnaître, car la seule autre espèce habitant les îles Tenimber et Timor Laut est le *Psittenteles evteles* dont le plumage d'un vert uniforme rend inutile comme signe de reconnaissance l'éclatant plumage de l'autre espèce. Ainsi l'observation des Loris montre à l'évidence que la doctrine expliquant tous les caractères spécifiques par l'utilité, est improbable et incertaine.

Quarante années de méditation et d'examen de ce sujet nous donnent la conviction que la cause des caractères spécifiques reste une énigme. Certes, nous croyons que sa solution sera trouvée un jour, mais nous ne croyons pas qu'elle puisse être découverte avant qu'on ait plus parfaitement compris les hauts problèmes psychologiques de la biologie et étudié les questions de physiologie ordinaire à la lumière des résultats ainsi obtenus. Néanmoins nous osons espérer que les faits de l'histoire naturelle de la famille des Loris contribueront dans quelque mesure à démontrer la nature profondément imparfaite de l'utilité érigée en explication unique de l'origine des caractères spécifiques, et l'insuffisance de toute philosophie mécanique, cartésienne et antipéripatéticienne.

SAINT-GEORGE MIVART.

XX.

La croyance au monde extérieur.

I.

La question peut être ramenée aux termes dans lesquels elle est posée par Taine. Il s'agit de savoir ce qu'il y a en moi lorsque, par exemple, éprouvant à la main des sensations tactiles et musculaires de froid, de résistance considérable, de contact uniforme et doux, je juge qu'il y a du marbre sous ma main ; lorsque, promenant mes yeux d'une certaine façon, et ayant par la rétine une sensation de brun rougeâtre, je juge qu'à trois pas de mes yeux est une table d'acajou. Mais la réponse donnée par le philosophe français à la question ainsi posée, n'est pas précisément celle que la théorie de l'acte de connaître nous suggère. Je ne prends pas connaissance du marbre que j'ai sous la main, non plus que de la table d'acajou qui est devant moi, par cela seul que j'ai en moi-même un simulacre ou fantôme hallucinatoire, à supposer même que ce simulacre ou fantôme soit réel. La preuve, c'est que je puis très bien me représenter un objet, par exemple, une chimère ou un centaure, sans pour cela juger que cet objet est réel. — La prise de connaissance d'un corps, ce que nous exprimons par les mots *je saisis* ou *je perçois*, suppose donc quelque chose autre et de plus que ce que les positivistes veulent y voir. Il faut que, par sa connaissance, le sujet connaissant entre en rapport avec l'objet connu, qu'il juge que cet objet est tel ou tel, plaque de marbre ou table d'acajou.

Tel est l'enseignement formel des scolastiques qui est aussi le nôtre [1]). Nous pensons qu'il faut considérer la connais-

1) S. Thomas, *De Veritate*, q. I, art. 3.

sance comme une opération par laquelle nous atteignons la réalité des choses que nous connaissons. Partant nous sommes de cet avis qu'une représentation purement subjective n'est pas une connaissance réelle, mais un simulacre de connaissance seulement. Peu importe que cette représentation corresponde ou non à une chose extérieure. La connaissance proprement dite ne commence que du moment où la représentation cesse d'être purement subjective. Un halluciné dont, par hypothèse, toutes les hallucinations seraient vraies, n'en serait pas moins pour cela privé de l'exercice de ses facultés de connaître. Bref, nous sommes pleinement d'accord avec les philosophes classiques pour affirmer que la vérité de nos représentations et, par suite, la rectitude, la réalité même de nos connaissances, n'ont point leur racine dans la simple idée, mais dans le jugement qui la suit. Nous sommes dans le vrai, non pas parce que la représentation qui s'éveille en nous est conforme à la chose, mais parce que la chose est réellement telle que nous jugeons qu'elle est.

Il y a une autre face de l'idéalisme à l'égard de laquelle notre attitude ne saurait être la même. — Cet acte par lequel nous jugeons qu'un objet corporel est tel ou tel, plaque de marbre ou table d'acajou, suffit-il à lui seul pour expliquer notre prise de connaissance? Le fait que nous exprimons par les mots *saisir* ou *percevoir*, le fait de l'individu qui voit ou entend, flaire ou goûte, consiste-t-il uniquement dans le jugement par lequel nous entrons en relation avec l'objet que nous connaissons? Berkeley estime si peu nécessaire la formation préalable d'un représentant interne de l'objet connu, qu'il n'hésite pas à ôter toute réalité aux choses dont l'action sur nous explique la formation de ce représentant. Les choses que nous voyons et touchons, la table d'acajou que mes yeux saisissent à trois pas de moi, la plaque de marbre que je sens dans ma main, n'ont d'autre réalité, d'après lui, que celle que nous leur prêtons en les jugeant telle ou telle. Non seulement ce jugement est nécessaire pour que nous en prenions réelle-

ment la connaissance, mais à lui seul il suffit pour donner sa réalité à l'objet avec lequel la connaissance que nous prenons nous met en rapport. — Je me représente cette table d'acajou comme un objet étendu, résistant, lisse, d'un brun rougeâtre, faiblement sonore, ayant telle forme et telle grandeur. Cela ne signifie nullement qu'un quelque chose, être ou substance, ayant toutes les propriétés ou qualités susdites, s'est présenté à ma vue et à mes autres sens pour engendrer en moi la connaissance par laquelle je le juge tel. Cela signifie que la connaissance par laquelle je le juge tel, lui a prêté les diverses propriétés ou qualités avec lesquelles il se présente à ma vue et à mes autres sens. Cette table d'acajou, non plus qu'aucun autre objet corporel, n'a donc aucune des propriétés intrinsèques par lesquelles nous expliquons son action sur nous-mêmes, ainsi que sur les autres corps qui entrent en contact avec lui. Ce que nous appelons sa substance, source de ses propriétés, est un pur néant érigé par une illusion de notre esprit, en chose réelle et objet du dehors.

La théorie de l'acte de connaître nous oblige donc à faire une double démonstration en ce qui concerne la connaissance que nous prenons des corps. — La première concerne la phase initiale de l'opération. Il s'agit de montrer que notre idée de corps, telle qu'elle nous apparaît à la lumière de l'analyse, dépend de la formation préalable d'un représentant ou simulacre interne de l'objet auquel elle se rapporte. En ceci l'idéologie scolastique s'écarte de la solution adoptée par les idéalistes. — Le second a rapport à l'opération en sa phase définitive. Il s'agit de montrer que la connaissance que nous prenons par le moyen de notre idée de corps, nous met réellement à même de juger de la réalité des choses que nous connaissons. En cela l'idéologie scolastique s'écarte de la solution adoptée par les positivistes. — Commençons par établir la relativité essentielle de la connaissance que nous exprimons par nos jugements concernant les corps.

II.

Je passe sur les jugements par lesquels nous affirmons qu'un corps a tel son, telle couleur, telle odeur ; je ne m'arrête pas davantage aux propriétés que l'on appelle intrinsèques, telles que l'étendue, la forme, la grandeur ; j'en viens tout de suite à la relativité de notre connaissance de la substance. — Car il n'y a pas à le nier, nous avons une certaine idée, même de la substance. En termes plus précis, l'idée de corps comprend celle d'un quelque chose qui répond à la conception affirmative que ce corps est un être ou substance. En effet l'étendue, la figure, la situation, la mobilité, toutes les propriétés géométriques et mécaniques des corps, à plus forte raison toutes celles que nous concevons comme simplement relatives à des sensations, la couleur, le son, les odeurs, les saveurs ne sont des propriétés ou qualités réelles que parce que, par elles, le corps est ou existe. La notion de la substance est donc une notion pour le moins aussi réelle que celle des propriétés ou qualités. Et la fameuse théorie de Mill sur la croyance au monde extérieur, loin de justifier la négation des positivistes, ne fait que confirmer plus pleinement la thèse métaphysique.

Je suppose que la notion du corps ne soit rien autre ni de plus que celle d'un faisceau de ces pouvoirs auxquels se réduisent en dernière analyse ses propriétés. Qu'est-ce qu'un de ces pouvoirs ? « Cette rose peut provoquer telle sensation d'odeur ; cela signifie que, si l'on est à portée, cette sensation d'odeur s'éveillera. Cette table peut provoquer telle forte sensation de résistance ; cela signifie que, si elle est pressée par la main, une forte sensation de résistance s'éveillera. Un pouvoir n'est donc rien d'intrinsèque et de personnel à l'objet auquel on l'attribue. Nous entendons simplement par ce mot que tels effets sont possibles, futurs, prochains, nécessaires à telles conditions. Nous entendons simplement, dans

le cas présent, que telles sensations sont possibles, futures, prochaines, nécessaires à telles conditions. Par conséquent, un faisceau de pouvoirs n'est rien ; par conséquent, un corps, c'est-à-dire un faisceau de pouvoirs, n'est rien davantage. — Au fond de la conception affirmative, par laquelle, après avoir passé et appuyé ma main sur cette table, je conçois et j'affirme un corps indépendant et permanent, il n'y a rien que la conception affirmative de sensations musculaires et tactiles analogues, ces sensations étant conçues et affirmées comme possibles pour tout être semblable à moi qui serait à portée ; comme futures, prochaines, certaines et nécessaires pour tout être semblable à moi qui passerait et appuierait de la même façon la main ou tout autre organe. Tout ce que je conçois et affirme, c'est leur possibilité sous certaines conditions, et leur nécessité sous des conditions plus complètes. Elles sont possibles quand toutes leurs conditions, moins une, sont données. Elles deviennent nécessaires quand toutes les conditions, plus la condition manquante, sont données ; et ici la possibilité devient nécessité par l'addition de la condition dernière. Voilà ce qui pour nous constitue l'objet. Quand, les yeux fermés, j'éprouve une sensation d'odeur de rose, et que, là-dessus, je conçois et j'affirme la présence d'une rose, je conçois et j'affirme seulement la possibilité pour moi, et pour tout être semblable à moi, d'une certaine sensation musculaire et tactile de résistance molle, d'une certaine sensation visuelle de forme colorée, possibilité qui deviendrait nécessité si, à l'existence et à la présence de l'individu sensible indiqué, s'ajoutait une condition finale, tel mouvement de sa main exploratrice, telle direction de ses yeux ouverts. — *Des possibilités et des nécessités de sensations*, à cela se réduisent les pouvoirs, partant les propriétés, partant la substance même des corps. » [1]) En d'autres termes, tant que nous nous bornons à concevoir et à affirmer la présence hors de nous d'un groupe ou fais-

[1]) TAINE, *De l'Intelligence*. II, 50.

ceau de propriétés ou qualités, cela ne signifie pas qu'il existe hors de nous un quelque chose qui est ce que nous concevons et affirmons. Cela signifie seulement que des sensations analogues à celles que nous éprouvons quand nous concevons et affirmons ce groupe peuvent se produire, et se produiront en effet toutes les fois que nous-mêmes, et tout autre individu semblable à nous, nous trouverons dans les conditions où nous nous sommes trouvés une première fois.

Mais les possibilités et nécessités de sensations que nous affirmons *quand nous concevons un corps réellement existant*, par exemple, cette table, ne répondent pas à cette définition purement subjective de la croyance au monde extérieur [1]). — Considérez, en effet, ces possibilités et nécessités. Elles sont permanentes. Car la proposition par laquelle j'affirme la possibilité et la nécessité de telle sensation à telles conditions est générale et vaut pour tous les moments du temps. Quel que soit l'instant de la durée que je considère, cette possibilité et cette nécessité s'y rencontrent ; elles durent donc et elles demeurent. Elles sont, en outre, indépendantes de moi et de tous les individus sensibles qui ont vécu, vivent ou vivront. Car la proposition par laquelle j'affirme la possibilité de telle sensation à telles conditions est abstraite et vaut non seulement pour moi et tous les individus réels, mais pour tous les individus possibles. Quand même il n'y aurait en fait dans le monde aucun individu sensible, elles existeraient ; elles existent donc à part et par elles-mêmes. Elles ont donc tous les caractères de choses distinctes de nos sensations, indépendantes d'elles, bref les caractères de véritables substances.

Mill, que Taine suit pas à pas, a fort bien montré comment elles jouent ce rôle [2]). — « Je vois un morceau de papier blanc sur une table ; je vais dans une autre chambre et, quoique j'aie cessé de le voir, je suis persuadé que le papier

[1]) Taine reconnaît et avoue que ses conclusions sur la nature des corps sont paradoxales.

[2]) Stuart Mill, *La philosophie de Hamilton*, ch. IX.

est toujours là. Je n'ai plus les sensations qu'il me donnait; mais je crois que, si je me place de nouveau dans les circonstances où je les ai eues, c'est-à-dire si je rentre dans ma chambre, je les aurai encore, et de plus, qu'il n'y a aucun moment intermédiaire dans lequel je n'eusse pu les avoir. » — Suivant Mill, nous saisissons ici sur le fait l'opération qu'il s'agit d'analyser. Ce qui donne origine à notre idée de la substance, c'est que les possibilités de sensation qui constituent les corps sont des possibilités permanentes. « Ces possibilités, dit-il, qui, avec une condition de plus, deviennent des certitudes, ont besoin d'un nom spécial qui les distingue des possibilités pures, vagues, dont l'expérience n'a pas déterminé les conditions et sur lesquelles nous ne pouvons pas compter. Or, sitôt qu'un nom distinctif est appliqué, quand même ce serait à la même chose considérée sous un autre aspect, l'expérience la plus familière de notre nature mentale nous enseigne que ce nom différent est bientôt considéré comme le nom d'une chose différente. »

Ces possibilités permanentes de sensation une fois distinguées des autres, donnent-elles réellement naissance à une notion nouvelle que nous désignons par le nom de substance? — Mill entre ici dans une analyse longue et compliquée, dont je dois me borner à reproduire la conclusion. [1])

... On dira peut-être que la précédente théorie rend bien quelque compte de l'idée d'existence permanente qui est une partie de notre conception de la matière, mais qu'elle n'explique point une de nos croyances, la croyance que ces objets permanents sont extérieurs ou hors de nous-mêmes. Je crois, au contraire, que l'idée même d'un quelque chose hors de nous-mêmes est dérivée uniquement de la connaissance que l'expérience nous donne des possibilités permanentes. Nous portons nos sensations avec nous partout où nous allons, et elles n'existent jamais là où nous ne sommes

[1]) Le lecteur trouvera le détail de l'analyse dans le second volume de mon ouvrage : *De la Spiritualité de l'âme*, qui est sous presse.

pas. Au contraire, quand nous changeons de place, nous n'emportons pas avec nous les possibilités permanentes de sensation ; elles restent jusqu'à ce que nous revenions, ou bien elles naissent et cessent à des conditions sur lesquelles notre présence n'a en général aucune influence. Bien plus, elles sont et, après que nous aurons cessé de sentir, elles seront des possibilités permanentes de sensation pour d'autres êtres que nous-mêmes. Ainsi, les sensations actuelles et les possibilités permanentes de sensation sont en contraste absolu les unes vis-à-vis des autres, et, quand l'idée de cause a été acquise et étendue, par généralisation, des portions de notre expérience à sa somme totale, il est tout naturel que les possibilités permanentes soient classées par nous comme des existences génériquement distinctes de nos sensations, mais dont nos sensations sont les effets... Si toutes ces considérations mises ensemble n'expliquent pas complètement la conception que nous avons de ces possibilités comme d'une classe d'entités indépendantes et substantielles, je ne sais pas quelle analyse peut être concluante. »

Quiconque étudie avec soin l'analyse de Mill, trouvera, je pense, qu'elle est, en effet, concluante, mais non pas au sens de Mill, comme preuve que le corps, pris en soi, n'est rien que le faisceau de ses propriétés. En somme, les négations des positivistes proviennent tout simplement d'une confusion de la thèse métaphysique proprement dite avec l'origine de l'idée de substance telle qu'elle est exposée par les idéalistes. Que peut bien signifier, nous objecte Mill, la thèse de la relativité de la connaissance, si vous n'admettez pas que nous n'avons aucune idée de la chose en soi ? La réponse est que l'idée que nous en avons est formée par abstraction des données des sens. Étant abstraite, elle ne saurait être considérée comme ayant sa source dans une forme *a priori* de notre intelligence. Ni Descartes, ni Kant, ni Cousin, ni aucun de ceux qui ont eu recours, pour l'expliquer, à l'hypothèse des idées innées ne nous renseignent sur sa

véritable origine. Elle n'est pas une notion purement subjective que nous appliquons aux choses par l'effet d'une loi psychologique et fatale de notre esprit. Il faut, au contraire, soutenir avec Aristote, que ce sont les sens mêmes qui, en nous renseignant sur le monde extérieur, nous font saisir indirectement, par concomitance dans l'objet, la chose, être ou substance, dans laquelle les données des sens se trouvent réalisées [1].

Je note ici la correction que Taine a prétendu apporter à la théorie de Stuart Mill. — « Entre ces extraits de sensation par lesquels, en dernière analyse, nous concevons et définissons toujours les corps, y en a-t-il un, se demande-t-il, que nous puissions à bon droit leur attribuer ? Ou bien les corps ne sont-ils qu'un simple faisceau de pouvoirs ou possibilités permanentes, desquels nous ne pouvons rien affirmer sinon les effets qu'ils provoquent en nous ? Bien mieux, comme le pensent Bain et Stuart Mill d'après Berkeley, ne sont-ils qu'un pur néant, érigé par une illusion de l'esprit humain en substances et en choses du dehors ? N'y a-t-il rien dans la nature que les séries de sensations passagères qui constituent les sujets sentants, et les possibilités durables de ces sensations ? N'y a-t-il rien d'*intrinsèque* dans cette pierre ? Ne découvrons-nous en elle que des propriétés relatives, par exemple la possibilité de telles sensations tactiles pour un sujet sentant, la nécessité des mêmes sensations tactiles pour le même sujet sentant qui se donnera telle série de sensations musculaires, à savoir la série des sensations musculaires à la suite desquelles sa main arrive à toucher la pierre ? »

[1] Aristote, *De l'Ame*, II, 6. — " Substance, *sub-stantia*, dit Balmès, exprime une chose qui est dessous, *sub-stat*, le sujet sur lequel d'autres choses sont placées; de même que son corrélatif, accident ou mode, exprime ce qui s'ajoute et survient au sujet, *accidit;* ce qui le modifie, ce qui est en lui comme manière d'être, *modus*. „ — Mais la réalité inhérente à la substance ne saurait consister en ce qu'elle n'est pas un accident ou un mode. Il faut donc la définir par ce que nous trouvons de positif dans la notion que nous en avons. Dupont, *Ontologie*, p. 141, Louvain 1875.

Telle est la question, et la réponse est que les corps n'ont pas seulement une existence relative ; que nous pouvons leur attribuer à tous une série d'événements leur appartenant en propre, à savoir le mouvement, et cela en vertu du procédé même par lequel nous attribuons aux corps animés des sensations, images, idées et volitions semblables aux nôtres. — Soit ; nous voulons bien que, par induction et analogie, nous puissions valablement attribuer aux êtres sentants autres que nous-mêmes, une série de sensations, images, idées plus ou moins semblables aux nôtres. Nous admettons que, poussant l'induction plus loin, nous puissions transporter de nous dans la pierre, pour conférer à la pierre l'existence indépendante et distincte que nous avons conférée à notre semblable ou à l'animal, la série de nos événements internes, abstraction faite de tout ce qui les caractérise en tant qu'ils sont nos événements. Il est exact que nous avons toutes les raisons du monde pour attribuer à ces inconnus que nous nommons des corps, la série, plus ou moins courte, d'états successifs compris entre un mouvement initial et un mouvement final, et définis seulement par leur ordre réciproque et que nous nommons le mouvement ; pour être certains que, de l'un, le mouvement passe à l'autre, et pour poser les règles de cette communication. Mais précisément, si ces raisons existent, c'est donc que notre idée générale et abstraite d'un quelque chose en soi que nous nommons « corps » n'est pas une idée vide et à laquelle rien ne répond dans la réalité.

Dans toute la suite de son développement, Taine ne fait en somme qu'insister sur la vérité, enseignée par les scolastiques, que si les matériaux avec lesquels nous construisons en nous notre idée de corps sont des sensations, nous ne sommes pas pour cela privés de la notion de substance ; que nous pouvons, sur preuves valables, reporter hors de nous quelques-uns de ces matériaux transformés et réduits et leur attribuer, hors de nous, une existence analogue à celle qu'ils ont chez nous. — Il faut citer ses propres paroles. « Nous sommes enclins,

dit-il, à cette opération, par imagination et sympathie. A l'a pect d'une fusée qui s'élance comme à l'aspect d'un oiseau q prend son vol, nous nous mettons involontairement à la plac de l'objet ; nous l'imitons par notre attitude et nos gestes. L peuples enfants, en qui cette aptitude est intacte, la suiven bien plus loin que nous. L'homme primitif, l'Aryen, le Gre imprégnait de son âme les sources, les fleuves, les montagnes les nuées, l'air, tous les aspects du ciel et du jour ; il voya dans les êtres animés des vivants semblables à lui-même. C'est le premier des trois états de l'humanité, suivan Auguste Comte. — Mais à la période qu'Auguste Comte qua lifie de théologique, succède celle de la science positive, « e nous avons restreint ce rapport trop complet de nous-même hors de nous-mêmes. Aujourd'hui nous l'avons ramené à u minimum ; nous avons supprimé jusqu'aux derniers vestige de l'erreur primitive ; nous ne croyons plus qu'il y ait dans le corps bruts des attractions, des répulsions, des efforts taillé sur le patron des états moraux que chez nous nous désignon par ces mots ; quand nous parlons ainsi, nous savons que c'es par *à peu près* et par métaphore. Si nous attribuons au corps l mouvement, c'est après avoir dépouillé ses éléments de tout qualité humaine, après leur avoir ôté tous les caractères pa lesquels ils étaient d'abord des sensations, en prenant soin d ne leur laisser que leur ordre relatif, leur position par rappor au moment initial et au moment final, leur succession plus ou moins prompte dans le même intervalle de temps. En ce état d'atténuation et d'amoindrissement suprême, la série continue des événements successifs qui constituent le mouvemen d'une pierre transportée par notre main n'est plus qu'un extrait très mince, le plus mince possible, de cette série continue de sensations musculaires successives qui constituent d'abord pour nous le mouvement de notre main. Mais nous pouvons à bon droit attribuer une telle série à la pierre, et, à ce titre, elle est pour nous un être aussi réel, aussi complet, aussi distinct de nous, que tel homme ou tel cheval. »

D'autre part, homme, cheval ou pierre, chacun des êtres dont nous avons l'idée, est conçu par nous au moyen des sensations avec lesquelles l'idée que nous en avons est construite, et sur ce point, l'analyse de Stuart Mill est pleinement confirmée par notre conception des corps les uns par rapport aux autres. — En effet, les corps sont non seulement des possibilités permanentes de sensations, mais encore des nécessités permanentes de sensations. Je vois une table ; cela signifie qu'ayant telle sensation visuelle, je conçois et j'affirme la possibilité de telles sensations de mouvement musculaire, de résistance, de son faible, pour tout être sensible ; mais cela signifie aussi que si, à l'existence d'un être sensible, on ajoute une condition de plus, tel mouvement qui mettra sa main en contact avec la table, il n'y aura pour lui, non plus seulement possibilité, mais encore nécessité de ses sensations. — A ce titre, les corps sont des forces et telle est, en effet, l'idée que nous en avons, quand nous les considérons comme étant en contact les uns avec les autres. Ce dessus de poêle était froid tout à l'heure ; maintenant qu'on a fait du feu, il est chaud. Cette boule de cire est sphérique, dure, odorante, capable de rendre un petit son ; placée sur le poêle ardent, elle devient molle, elle perd toute sonorité et toute odeur, elle s'étale en bouillie plate. Cette feuille verte n'a plus de couleur dans l'obscurité. J'ai laissé ce livre sur ma table et je le retrouve rangé sur un des rayons de la bibliothèque. — Au fond, comme le fait remarquer Taine, tous ces changements des corps ne sont conçus et concevables que par rapport aux sensations, puisqu'ils se réduisent tous, en dernière analyse, à l'extinction ou à la naissance d'une possibilité de sensation. Mais, à un autre point de vue, quoique les corps ne soient que des possibilités de sensations, ces changements n'en sont pas moins des changements des corps, et c'est à ce point de vue que d'ordinaire nous les considérons. Quand nous ne rencontrons plus une sensation sur laquelle nous avions coutume de compter, nous ne pensons pas à nous,

mais au corps ; nous disons qu'il a changé de position, de figure, d'étendue, de température, de couleur, de saveur, d'odeur, et quoique son histoire ne soit pour nous définissable que par la nôtre, nous posons son histoire en face de la nôtre, comme une série d'événements en face d'une série d'événements.

Qu'est cependant ce nouveau point de vue, et ne prouve-t-il pas que, par notre idée de substance, nous pouvons nous mettre en rapport avec la réalité des corps indépendamment de toute sensation ? — Qu'un corps change, cela signifie qu'il est capable d'éprouver tels changements précis sous telles conditions précises ; il peut changer de lieu, de figure, de grandeur, de consistance, de couleur, d'odeur, être divisé, devenir solide, liquide, gazeux, être échauffé, refroidi, etc. Nous le concevons par rapport à ses événements possibles, comme nous l'avons conçu par rapport à nos sensations possibles, et au premier groupe de possibilités et de nécessités permanentes par lesquelles nous l'avons constitué, nous en associons un second. — Cela signifie, en second lieu, qu'il est capable, sous telles conditions précises, de provoquer tels changements précis dans d'autres corps ; il peut les changer de consistance, de couleur, d'odeur, les diviser, les rendre solides, liquides, gazeux, les échauffer, refroidir, etc... Nous le concevons non plus par rapport à *nos* événements, non plus par rapport à *ses* événements, mais par rapport *aux* événements des *autres* corps. A ce dernier titre, il est encore un groupe de possibilités et de nécessités permanentes et, par ces trois rapports, nous l'avons constitué complètement.

Aucune des séries de propriétés qui viennent constituer et parfaire son être, ne le représente donc comme une réalité dont la connaissance nous soit acquise indépendamment de nos sensations. — Il peut et, sous certaines conditions, il doit provoquer en nous telles sensations musculaires et tactiles de résistance, d'étendue, de figure et d'emplacement, telles sensations de température, de couleur, de son, d'odeur et de

saveur : voilà ses propriétés sensibles. — Il peut et, sous certaines conditions, il doit éprouver tels changements de consistance, d'étendue, de figure, de position, de température, de saveur, de couleur, de son et d'odeur : voilà ses propriétés, pour ainsi dire, intrinsèques. — Il peut et, sous certaines conditions, il doit provoquer dans tel autre corps tel changement de consistance, d'étendue, de figure, de position, de température, de saveur, d'odeur, de couleur et de son : voilà ses propriétés par rapport aux autres. — Toutes ces propriétés, comme le fait observer Taine, n'existent que par rapport à des événements ; les poser, c'est prédire tel événement de nous, du corps, d'un autre corps, l'énoncer comme possible sous certaines conditions, comme nécessaire sous ces mêmes conditions, plus une complémentaire, bref poser une loi générale.

Seulement, grâce à la faculté que nous avons d'abstraire, nous pouvons affranchir notre conception de la nature du caractère subjectif que lui donne son rapport avec nos événements. — Nous pouvons, en effet, remarquer que les êtres sentants ne sont qu'une file dans la prodigieuse armée d'êtres distincts que nous observons ou devinons dans la nature. Le moi, dit Taine, est un réactif entre cent millions d'autres, l'un des plus périssables, l'un des plus faciles à déranger, l'un des plus inexacts, l'un des plus insuffisants. A ses notations, nous pouvons donc substituer d'autres notations équivalentes, et définir les propriétés des corps non plus par *nos* événements, mais par *leurs* événements. Au lieu de notre sensation de température, nous prenons pour indice l'élévation ou l'abaissement de l'alcool dans le thermomètre. Au lieu de la sensation musculaire que nous éprouvons en soulevant un poids, nous prenons pour indice l'élévation ou l'abaissement du plateau de la balance. — Or, parmi ces événements il en est un qu'après réflexion nous trouvons convenir indistinctement à tous les corps de la nature : c'est le mouvement ou passage d'un lieu à un autre. L'enfant, dit Taine, a cru et bientôt cesse

de croire que sa balle saute et se sauve, que sa boule court sur lui et veut lui faire du mal. L'homme a conçu et à la fin cesse de concevoir l'élan du projectile comme un effort analogue au sien ; dans sa métaphore il reconnaît une métaphore, et en défalque ce qu'il faut pour qu'elle convienne à un corps incapable d'intentions et de sensations. Au lieu de concevoir le mouvement comme une série de sensations successives interposées entre les moments du départ et d'arrivée, il le conçoit alors comme une série d'états successifs entre les moments de départ et d'arrivée ; par ce retranchement, l'espèce et la qualité des éléments qui composent la série sont omis ; il ne reste que leur nombre et leur ordre, et la notion s'applique non pas seulement aux corps sentants, mais à tous les corps.

Dès lors, elle peut servir à les concevoir et à les définir autrement que de la façon toute relative dont nous les concevions d'abord, et telle est en effet notre conception actuelle. — Nous appelions solide ce qui provoque en nous la sensation de résistance ; nous appelons maintenant solide ce qui provoque l'arrêt d'un corps quelconque en mouvement. Nous concevions l'étendue vide par nos sensations musculaires de locomotion libre ; nous la concevons maintenant par le mouvement non arrêté d'un corps quelconque. Nous nous représentions les lignes, les surfaces et les solides par des groupes de plus en plus complexes dont nos sensations de locomotion, de contact et de résistance étaient les éléments ; nous définissons maintenant la ligne par le mouvement d'un point, la surface par le mouvement d'une ligne, le solide par le mouvement d'une surface. Nons évaluions la force par la grandeur de notre sensation d'effort ; nous la mesurons maintenant par la vitesse du mouvement qu'elle imprime à une masse donnée, ou par la grandeur de la masse à laquelle elle imprime un mouvement d'une vitesse donnée. — Nous arrivons ainsi à concevoir le corps comme un *mobile moteur*, en qui la vitesse et la masse sont des points de vue équivalents. De cette façon, tous les événements de la nature phy-

sique sont des mouvements, chacun d'eux étant défini par la masse et la vitesse du corps en mouvement, et chacun d'eux étant une quantité qui passe de corps en corps sans jamais croître ni décroître. Telle est aujourd'hui l'idée mécanique de la nature, dit Taine. « Entre les diverses classes d'événements par lesquels on peut définir les choses, l'homme en choisit une, y ramène la plupart des autres, suppose qu'il pourra un jour y ramener le reste. Mais, si on analyse celui qu'il a choisi, on découvre que tous les éléments originels et constitutifs de sa définition, comme de la définition de tous les autres, ne sont jamais que des sensations ou des extraits de sensations ».

Nous pouvons à présent déterminer avec précision quels sont les matériaux qui composent notre idée de corps. — Primitivement ces matériaux sont un groupe de sensations que nous objectivons. L'opération est fort bien décrite par les positivistes. « Je pose la main [1]) dans l'obscurité sur cette table de marbre et j'ai une sensation actuelle de contact, de résistance et de froid. A propos de cette sensation, surgissent les images de plusieurs sensations distinctes et liées entre elles, celles des sensations exactement semblables de contact, de résistance et de froid que j'éprouverais si je répétais la même épreuve, celles des sensations à peu près semblables de contact, de résistance et de froid que j'éprouverais si je portais la main au-delà de l'endroit touché ; celles des sensations musculaires de locomotion pendant lesquelles ces sensations tactiles me seraient données et au bout desquelles elles ne me seraient plus données ; celles des sensations de couleur et de forme visuelle qui naîtraient en moi, s'il y avait de la lumière et si mes yeux étaient ouverts. Je crois de plus que, en me mettant dans les conditions requises, non seulement en un moment quelconque de l'avenir, j'éprouverais les sensations indiquées, mais encore qu'en un moment quelconque du passé je les aurais éprouvées et qu'il en serait de même en tous les

[1]) TAINE, *ibid.*, p. 64.

moments du présent, de l'avenir et du passé pour tout être analogue à moi. » — Voilà le corps tel que les sens nous le donnent. C'est de cette façon que, animal ou homme, tout être capable de connaissance, entre en relation avec le monde extérieur ; et, en effet, la seule expérience animale suffit pour attacher à la sensation le groupe d'images.

A cet égard, la psychologie de l'association est concluante. —«Quand un chien touche la table, dit Taine, toutes les images qu'on a énumérées surgissent en lui comme chez nous ; partant, il peut prévoir comme nous que, s'il se lance contre la table, il sera meurtri ; que, s'il se couche dessus, il aura froid; que, s'il ouvre les yeux pour la voir, il aura telle sensation visuelle. Cela suffit pour éviter le danger, pourvoir à ses besoins, diriger ses démarches. S'il voit, flaire ou touche une pièce de viande, il a, par réviviscence et association, l'image d'une sensation agréable, et cette image le pousse à happer le morceau. Quand il voit un bâton levé ou entend un fouet sifflant, il a, par réviviscence et association, l'image d'une sensation douloureuse de contact et cette image le porte à fuir.» L'éducation animale se fait toujours de même. Les rudes interjections de nos charretiers qui poussent leurs chevaux n'ont d'autre effet que d'associer à tel ou tel cri entendu, l'image de telle sensation musculaire distincte, suivant que la bête tourne à droite ou à gauche. Pareillement, c'est par des associations de ce genre que s'expliquent les actes parfois difficiles et ces tours savants, que le dressage parvient à faire exécuter par tel ou tel animal mieux doué.

Le corps n'est pas autre pour l'esprit que pour les sens.— Comme on l'a vu plus haut, grâce à la parole que nous avons et que n'a pas l'animal, une opération nouvelle se fait jour en nous, opération qui nous permet de désigner par un nom distinct chacun des êtres que nous concevons. Qu'est-ce que ce nom? Une association surajoutée à celles que nous formons déjà par la seule expérience animale. C'est ce qui explique la formation des diverses images verbales qui nous viennent en

aide dans le travail de la pensée. « Le jeune enfant, avant d'avoir acquis l'usage de la parole, a déjà pu associer les images d'un objet, par exemple les images du doux, du liquide, du blanc opaque, de la faim et de la soif satisfaites ; mettez sur une table à sa portée, entre autres objets, quelque chose de brillant contenant un liquide opaque, blanc, il étendra les bras et poussera des cris jusqu'à ce qu'il ait saisi son biberon. La perception du liquide blanc éveille chez lui l'image visuelle correspondante ; celle-ci fait revivre l'image gustative du doux, les images de la faim et de la soif satisfaites, de façon que l'image visuelle d'un liquide blanc opaque devient ainsi insensiblement pour l'enfant le signe naturel d'une chose qui apaise la faim, ce qu'il appellera plus tard du nom plus général de *nourriture* ou d'*aliment*. — Lorsque, dans la suite, en présentant le biberon à l'enfant, on articulera à ses oreilles le son *lait* ou un de ces sons provisoires, comme les mères et les nourrices ont coutume d'en employer, il s'ajoutera, au groupe d'images déjà constitué dans l'âme de l'enfant pour représenter ce qui apaise la faim, une image nouvelle, l'image auditive de la sensation *lait* ; à partir de ce moment, la perception du son *lait* suffira à réveiller le groupe entier d'images, tout comme un autre élément quelconque du groupe naturel préalablement formé réveillera à son tour l'image auditive *lait* avec les autres images du groupe complet. Plus tard, lorsque l'enfant apprendra à lire et à écrire, deux nouvelles images, l'image visuelle du signe *lait* et les images tactile et motrice de la main qui écrit le signe *lait*, viendront s'associer au groupe antérieur ; de sorte que le groupe complet représentant le lait comprendra, outre les images de sucré, de liquide, de blanc opaque, etc., l'image *auditive* du son entendu *lait*, l'image visuelle des caractères graphiques *lait* et la double image *motrice* de l'*articulation* et de l'*écriture* du même mot. »[1]) — En somme, tout ce que nous acquérons par le signe que nous fournit le nom, c'est un

1) Mercier, *Cours de Psychologie*, p. 202. Cfr. Preyer, *L'âme de l'enfant*, p. 353.

moyen nouveau de réveiller le groupe de sensations que seule l'image spontanément renaissante peut réveiller dans la conscience animale. Partant, les matériaux qui nous sont fournis par ce groupe de sensations entrent réellement comme des éléments dans la formation de ce signe. Bref, quoi qu'il en soit du point de savoir si nous sommes capables de juger que le corps est tel ou tel, toujours est-il que notre jugement ne va pas sans une certaine impression, grâce à laquelle se forme en nous la connaissance par laquelle nous le jugeons tel.

G. De Craene.

Mélanges et Documents.

III.

La Philosophie thomiste en Portugal.

NOTES POUR SERVIR A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN PORTUGAL.

(Suite et fin. *)

IV.

SOMMAIRE : Le thomisme de Coïmbre attaqué par les ordres religieux hostiles aux jésuites. — Adversaires du thomisme : Le P. Jean-Baptiste de l'Oratoire; Louis Verney ; Théodore d'Almeida. — La philosophie d'Antonio Genovesi imposée par le marquis de Pombal ; domination de Genovesi dans les écoles. — Première traduction de Condillac. — Genovesi jugé par les auteurs modernes.

Vers la fin du XVIIIe siècle, les idées philosophiques étaient profondément divisées. Le Portugal ne resta point étranger au mouvement intellectuel général. C'est à cette époque que la langue portugaise commença à remplacer la langue latine dans les traités de philosophie. Le thomisme, tel qu'il était enseigné à Coïmbre par l'école de Suarez, fut attaqué par plusieurs ordres religieux, surtout par la Congrégation de l'Oratoire et les chanoines de Saint-Augustin. La philosophie moderne fit franchement son apparition en Portugal avec le P. Jean-Baptiste de l'Oratoire, l'archidiacre Luiz Antonio Verney et le P. Theodoro d'Almeida. Les ouvrages écrits à cette époque font foi de l'infiltration du cartésianisme et du sensualisme.

Le P. THEODORO D'ALMEIDA dit, dans sa *Récréation philosophique :* " Si nous supprimons la liberté de juger dans les matières qui ne

*) V. *Revue Néo-Scolastique*, livraison d'août 1898, p. 305.

sont point de foi et si nous nous soumettons au joug pesant de l'autorité doctrinale, le monde entier sera réduit à n'avoir d'autre science que celle d'un seul homme, le premier auquel aura été donné le nom de maître.

„ Nous ne devons pas avoir l'esprit tellement inquiet que la nouveauté seule puisse nous attirer, ni tellement timide que nous estimions seulement ce qui est ancien. La vérité d'une proposition n'augmente pas avec le temps, mais une ancienne réputation a droit à notre respect „.

En 1784, José Dias, de Braga, prêtre de la Congrégation de l'Oratoire et professeur de philosophie dite rationnelle, publia à Lisbonne ses *Principes de Philosophie*. Ils forment trois volumes, dont le premier et le second traitent de la métaphysique, le troisième de l'éthique. L'auteur se ressent des idées de Gassendi.

Dissertation sur l'âme raisonnable, montrant les solides fondements de son immortalité et réfutant les erreurs des matérialistes anciens et modernes : tel est le titre d'un livre publié, en 1778, par le P. José Maynes, religieux du Tiers-Ordre de Saint-François. L'ouvrage est dédié au roi Dom Pedro III. Il a pour but de combattre les esprits forts du XVIIIe siècle, " ces soi-disant grands hommes, pleins d'orgueil et d'audace, qui prétendent s'élever au-dessus des mystères sublimes qu'ils ne peuvent comprendre „. Ce livre fait preuve d'une profonde connaissance des philosophies anglaise et française du XVIIIe siècle.

En 1803 parut à Coïmbre l'*Histoire abrégée de la Philosophie* de M. Format, traduit en portugais par Emygdio José David Leitao, professeur de philosophie rationnelle et morale à l'Université de cette ville. Cet ouvrage est un résumé de l'*Histoire critique de la Philosophie* de Brucker ; il fait débuter l'histoire de la philosophie avant le déluge et la conduit jusqu'au XVIIIe siècle.

Signalons aussi la *Dissertation sur la connaissance des représentations intellectuelles et des représentations sensibles* (Coïmbre 1791). D'après un témoignage rapporté par le bibliographe Innocencio da Silva, David Leite serait l'auteur de cet écrit, qui a pour but de prouver l'existence d'un seul Dieu et la vérité d'une seule religion. Il contient un traité sur le naturalisme, et combat l'erreur d'après laquelle la raison naturelle, livrée à ses propres forces, serait la seule voix par laquelle Dieu parle aux hommes, de telle sorte que nous ne serions point obligés de croire au dogme révélé. L'auteur de cet ouvrage est à la fois philosophe et théologien. Il discute avec une grande clarté les idées du temps.

Le *Traité élémentaire de philosophie morale* et le *Discours sur le bon et vrai goût de la philosophie*, d'Antonio Soares Barbosa n'eurent qu'un succès éphémère, malgré la célébrité que leur auteur s'était acquise dans l'enseignement. Lorsqu'il mourut en 1801, ses ouvrages avaient fait place à ceux de Genovesi, le protégé du Marquis de Pombal.

Il en fut de même des manuels du P. Manuel Alvares, de Porto, prêtre de la Congrégation de l'Oratoire. Sa *Logique* dédiée à Dom Gaspar, archevêque de Braga et frère naturel du roi, avait été très suivie dans nos écoles. Mais Pombal possédait alors un pouvoir illimité et, en 1773, il fit admettre comme base de l'enseignement les *Principes de logique et de métaphysique* d'Antoine Genovesi.

Celui-ci, prêtre italien originaire de Castiglione, a été chaleureusement loué par Verney dans l'épilogue de son *Histoire de la Logique*. C'est un esprit modéré, qui se tient à égale distance du sensualisme et de l'idéalisme, en faisant des concessions à l'un et à l'autre.

Son livre domina d'une manière presqu'absolue dans les écoles du Portugal jusqu'après le milieu du XIXe siècle. L'édition latine fut peut-être la plus répandue; mais déjà en 1785 une traduction portugaise en fut faite par Bento José de Sousa Farinha, professeur officiel de philosophie et membre de l'Académie royale des Sciences de Lisbonne. Sousa Farinha s'occupa beaucoup d'études philosophiques; parmi ses ouvrages il convient de signaler la *Philosophie des princes*, publiée en 1786. Les *Principes de Métaphysique* d'Antoine Genovesi furent également traduits en portugais par Miguel Cardoso. L'édition que nous possédons est la seconde (1806).

Francisco Luiz Leal, professeur officiel de philosophie, publia en 1792 une *Histoire des philosophes anciens et modernes*. Elle donne leur biographie, indique leurs systèmes philosophiques, relate les progrès qu'ils ont fait faire à la science et l'influence morale qu'ils ont exercée. L'ouvrage essaie aussi de réfuter leurs erreurs.

A côté du cartésianisme très mitigé du P. Theod. d'Almeida, mort en 1804, le sensualisme de l'abbé de Condillac se répandait parmi la jeunesse portugaise.

L'*Art de penser*, traduit en portugais depuis avril 1794, fut publié en cette langue en 1818, avec une préface intitulée " Aux portugais „, qui constitue un appel chaleureux en faveur de la philosophie du précepteur du duc de Parme, alors régnant. Elle promet à la jeunesse portugaise qui lira le livre de Condillac l'intelligence de vérités importantes, qui lui étaient restées cachées jusqu'alors à cause de

l'ignorance ou de la malice de ses maîtres. On y lit notamment " Il se trouvera peut-être des hommes pour renouveler contre ce livre des clameurs et des attaques inutiles, pour revigorer encore les misérables restes du Péripatétisme ou les raisonnements systématiques que le cartésianisme a enfantés et que le bon sens réprouve. Doutant eux-mêmes de la bonté de leur cause, ils attaqueront par des arguties une philosophie qu'ils n'ont jamais connue et aux lumières de laquelle ils ferment volontairement les yeux. „

Malgré ces assauts du sensualisme, Genovesi et Edouard Job, auteur d'une *Éthique*, continuaient à régner presque exclusivement dans les écoles. Les *Principes de philosophie pratique* de Job eurent plusieurs éditions latines. La première traduction portugaise fut faite en 1846 par Joao Baptista Correa de Magalhaes.

De tous les Portugais qui s'occupèrent de philosophie au commencement de ce siècle, le plus connu est Silvestre Pinheiro Ferreira, professeur de philosophie rationnelle et morale à Coïmbre. Il souscrit à un sensualisme éclectique. En droit international aussi il acquit un nom illustre; son œuvre a fait l'objet d'une thèse doctorale de M. Louzada de Magalhâes, publiée en allemand à Goettingen.

En 1836, le professeur Cunha Rivara adressa au gouvernement portugais un *Mémoire sur l'insuffisance de l'enseignement de la philosophie suivant la méthode ordonnée par le décret du 17 novembre 1836*. Cunha Rivara est, lui aussi, un adversaire de Genovesi; il veut un enseignement plus en harmonie avec les progrès de la science contemporaine. L'auteur justifie abondamment sa manière de voir. Son mémoire est intéressant au point de vue de l'histoire de la pédagogie en Portugal; nous l'avons publié intégralement, avec toutes les pièces qui s'y rapportent, dans notre *Revista d'Educaçâo e Ensino* [1]).

Le premier livre publié dans l'intention de supplanter celui de Genovesi est, à notre connaissance, l'ouvrage de Manuel Antonio Ferreira Tavares, docteur en médecine, professeur de philosophie à Faro. Ses *Leçons de philosophie* contiennent l'enseignement personnel qu'il donna à ses élèves pendant l'année scolaire 1844; il les substitua aux abrégés alors en usage de Genovesi et de Job. L'ensemble des œuvres de Ferreira Tavares forme un gros volume, traitant de la psychologie, de la logique, de la théologie naturelle et de la philosophie " pratique „ ou éthique. Bien que l'auteur veuille

[1]) No 3 (mars) de l'année 1897.

réagir contre la tyrannie intellectuelle d'Antoine Genovesi, son œuvre s'inspire encore de l'esprit et de la méthode de ce dernier : tant la médiocrité du philosophe italien avait imprégné l'éducation portugaise.

Il est juste de mentionner ici Manuel Pinheiro d'Almeida e Azevedo, professeur de philosophie au lycée de Braga. Il commença à se faire connaître par des notes de psychologie et de métaphysique, sorte de commentaire de Genovesi, que plus tard il modifia et compléta conformément aux exigences du programme philosophique imposé aux lycées.

Quand, en 1876, nous suivions les cours de philosophie au lycée de Bragance, l'austère et savant professeur Pires Villar y commentait l'*Abrégé de philosophie rationnelle et morale* de Pinheiro d'Almeida. Ce cours de philosophie était suivi dans presque tous les lycées et séminaires du nord du pays. Il avait été bien accueilli par les pouvoirs publics, et lorsque le Conseil général de l'instruction publique examina s'il y avait lieu de l'admettre dans le catalogue des livres recommandés, le brillant écrivain Rebello da Silva en donna, dans son compte-rendu officiel, une appréciation dont nous extrayons ce passage : " Il était temps qu'un ouvrage comme celui-ci, fruit d'une étude mûrie et d'une grande expérience, vînt mettre un terme, dans les classes d'humanités, au règne traditionnel du classique Genovesi. Le livre de celui-ci est aujourd'hui très loin des progrès réalisés dans le domaine philosophique par les maîtres les plus renommés des différentes écoles; il est peu propre à faire l'éducation de l'intelligence et du raisonnement, parce qu'il prend pour base une division ancienne, confuse et obscure, qui est plutôt le fruit des idées de l'époque que l'indice d'une impuissance à étreindre les problèmes abordés. „ — Tout le compte-rendu de Rebello da Silva est flatteur pour l'ouvrage de Pinheiro d'Almeida. Il propose de l'admettre au catalogue des écrits recommandés, non seulement parce que c'est un livre utile et substantiel, mais encore parce qu'il est l'œuvre d'un homme de goût et d'un ami des bellles-lettres. Au point de vue des idées, l'œuvre appartient au système éclectique, inspiré par le courant des opinions françaises.

On a découvert dans la bibliothèque publique d'Evora, parmi les papiers du professeur Cunha Rivara dont nous avons parlé ci-dessus, une liasse de manuscrits portant cette inscription : *Correspondance et papiers se rapportant à la chaire d'idéologie.* Parmi eux se trouvait un rapport des professeurs du lycée d'Evora sur le mérite d'un livre intitulé *Notions élémentaires d'ontologie, de psychologie rationnelle*

et de théodicée, par M. Pinheiro d'Almeida e Azevedo, professeur au lycée de Braga. Ce rapport est daté du 22 août 1846.

Le P. Manuel da Conceiçao Barros, ancien bénédictin du séminaire diocésain et contemporain, à Braga, de Pinheiro d'Almeido e Azevedo, ne voulut pas trop s'éloigner des chemins battus, ainsi qu'il dit lui-même modestement : " Je n'apporte point des doctrines nouvelles, car j'écris sur des matières que beaucoup d'autres ont traitées avant moi: pour cette raison je me suis borné à faire un choix parmi les doctrines des divers auteurs „. Et dans un autre ouvrage il dit explicitement : " Le but principal de cette brochure est d'aider les commençants dans l'étude de la métaphysique... A celui qui étudiera ce petit ouvrage, il sera facile de consulter ensuite le manuel d'Antoine Genovesi „. Il nous reste du P. Manuel de Barros deux écrits publiés à Braga, typ. Lusitana, 1854 : les *Éléments de logique et de métaphysique* (119 pages) et les *Éléments de métaphysique* (82 pages).

Les professeurs Pinheiro et Manuel de Barros rivalisèrent pour la défense de leur enseignement philosophique pendant les années 1840 à 1850; si bien que le souvenir de leur lutte académique s'est perpétué à Braga à travers plusieurs générations d'étudiants.

Le professeur Sousa Doria est l'auteur d'un manuel scolaire qui pendant de longues années a exercé une grande influence en Portugal. L'auteur déclare lui-même, dans la septième édition publiée en 1868, que ses *Éléments de Philosophie rationnelle* n'ont pas été écrits en opposition à Genovesi, mais parce que l'œuvre de ce dernier lui paraissait trop écourtée sous certains rapports et trop étendue sous d'autres. Doria s'inspire surtout des ouvrages de Balmès, Ubbags, Amédée Jacques, Jules Simon, Ponelle, Fanjas; il attache une importance particulière aux faits et en cite un nombre très considérable.

Domingos Pinto Ribeiro, docteur en médecine et professeur de philosophie au séminaire et au lycée de Lamego, nous a laissé un ouvrage intitulé *Éléments de philosophie rationnelle et morale*. Il est divisé en trois parties qui concernent respectivement la Logique, la Métaphysique et l'Éthique. Pour la logique pratique il suit de très près Genovesi, déclarant qu'en cette matière aucun auteur, à sa connaissance, ne dépasse le philosophe italien. On le voit, il est loin de Silvestre Pinheiro Ferreira qui appelle le livre de Genovesi un abrégé insignifiant. L'ouvrage de Domingos Pinto Ribeiro est un exposé doctrinal, clair et concis ; il forme deux petits volumes dont l'un a paru en 1848, l'autre en 1850. Le premier a eu une seconde édition en 1855.

Le Dr Manuel dos Santos Pereira Jardim, successivement professeur de philosophie au lycée de Lisbonne et à la faculté de philosophie de Coïmbre, fut chargé en 1851 de faire un rapport sur la réforme de la philosophie rationnelle et morale. Son *Rapport et programme* est une analyse et une critique des doctrines les plus importantes: il indique aussi les modifications à introduire dans l'enseignement. Il est très sévère pour Genovesi, qu'il accuse de défendre des doctrines fausses et surannées. Au point de vue de la direction des idées, le rapport du Dr Jardim suit les meilleurs auteurs de France et d'Allemagne. Comme Cousin, il veut que la philosophie affine l'esprit, élève l'âme et développe les facultés en initiant l'homme aux idées qui depuis deux mille ans sont le patrimoine de l'humanité. Il propose de continuer dans tous les lycées du pays l'enseignement de la philosophie rationnelle et morale et des principes du droit naturel, en y ajoutant un résumé de l'histoire de la philosophie: il demande la création au lycée de Coïmbre d'une chaire de philosophie supérieure dont l'enseignement comprendrait deux parties distinctes : la philosophie de l'histoire et l'histoire de la philosophie, spécialement aux XVIIIme et XIXme siècles. L'examen sur les matières ressortissant à cette chaire devrait être exigé pour l'admission à n'importe quelle faculté universitaire.

Le *Cours élémentaire de philosophie* de A. Ribeiro da Costa e Almeida, professeur au lycée de Porto, est bien connu dans le nord du Portugal. Il a eu quatre éditions, qui diffèrent assez les unes des autres par suite des modifications que l'auteur a constamment apportées à son œuvre. La seconde, qui est de 1866, a subi la critique de Pedro d'Amorim Vianna et celle du conseil lycéal de Funchal. Le système philosophique de l'auteur est un spiritualisme éclectique.

Pedro d'Amorim Vianna a publié une *Défense du rationalisme ou Analyse de la foi*. Nous en connaissons seulement la troisième édition, qui est de 1885. C'est un examen des principes de la foi, de la révélation, de la morale chrétienne et du dogme. L'ouvrage, plein de pénétration et de logique, contient des vues originales.

Le *Cours de philosophie élémentaire* de Joaquim Alves de Sousa, professeur au lycée de Coïmbre, fut très suivi dans nos écoles. Il est écrit avec clarté. En ce qui concerne les principes dont il s'inspire, l'auteur fait lui-même cette déclaration dans la première édition, datée de 1871 : " Pour le choix des matières nous avons été franchement éclectique, mais en nous dirigeant toujours vers le spiritualisme, sans exagération : nos convictions, nos sentiments, nos études spé-

ciales, les conséquences funestes et inévitables des systèmes contraires, tout nous poussait vers cette doctrine grande, noble et aimable, qui a été pour l'humanité la source de tant de progrès et en dehors de laquelle, nous le croyons, on ne rencontrera jamais l'ordre, la paix et la véritable civilisation „. — Le professeur Alves de Sousa a donné également une traduction portugaise du *Cours élémentaire de philosophie* du P. Barbe, destiné aux écoles du Brésil. C'est un livre d'une grande impartialité et d'une rare clarté; tout l'ouvrage reflète des sentiments religieux.

En 1881 M. Pedro Monteiro, professeur au lycée central de Lisbonne, publiait la première édition de son *Abrégé de philosophie rationnelle (Compendio de philosophia racional)*. Cette œuvre diffère des autres cours alors en usage; plus concise dans l'exposition de la doctrine, elle est conçue suivant un enchaînement logique plus rigoureux et sa fidélité au système adopté est plus parfaite. Tandis que les manuels scolaires du nord du pays subissent surtout l'influence de l'éclectisme français, M. Pedro Monteiro penche vers la doctrine de Krause, alors en honneur dans la péninsule. Cependant il ne suit pas le courant d'idées espagnol; son système se réclame plutôt des œuvres de M. Tiberghien, professeur à l'Université de Bruxelles.

En 1884 parut dans la *Revista dos estudos livres*, sous la signature de M. Teixeira Bastos, un article sur *La philosophie des lycées*. Malgré une âpre critique des livres d'Alves de Sousa et de M. Pedro Monteiro, il faut y voir une attaque dirigée par un disciple d'Auguste Comte contre le système spiritualiste lui-même, plutôt qu'une appréciation de la valeur scientifique et pédagogique des manuels de philosophie publiés par les deux professeurs portugais.

M. Anthero do Quental donna en 1890, dans la *Revista de Portugal*, trois articles très remarquables et d'un style superbe sur les *Tendances générales de la philosophie dans la seconde moitié du XIXe siècle*. On y trouve des vues profondes, ouvrant à l'esprit de vastes horizons.

Les *Traits généraux de la philosophie positive prouvés par les découvertes scientifiques modernes* par le Dr Theophilo Braga *(Traços geraes de philosophia positiva comprovados pelas descobertas scientificas modernas)* datent de 1877. Admirateur d'Auguste Comte, M. le Dr Braga y entreprend, avec l'aide de son disciple M. Teixeira Bastos, une enquête générale sur les faits scientifiques et la conduit avec un talent infatigable. Il voit dans le système de Comte le salut de la conscience humaine trompée pendant tant de

siècles par les explications traditionnelles et courbée sous le joug d'idées fausses.

En 1880 le positivisme de Comte, qui avait été vulgarisé en France sous la Restauration, n'était pas encore vulgarisé en Portugal. Le Dr Emygdio Garcia, professeur en renom de l'université de Coïmbre, s'est fait par son enseignement un des principaux propagateurs de ce système. L'influence acquise par le positivisme s'est accusée naguère dans la dissertation intitulée *Étude sociologique*, exécutée par une commission d'étudiants de troisième année appartenant à la septième chaire de la faculté de droit de l'université. Ce travail académique contient presque une profession de foi en faveur du système préconisé par le professeur Emygdio Garcia et a été fait suivant ses indications. Il est dédié à la mémoire du poète de Camôes, à l'occasion du troisième centenaire de sa mort.

Ceux qui attendaient de la philosophie de Comte la régénération intellectuelle du pays doivent être aujourd'hui désillusionnés, car les générations élevées dans la foi positiviste n'ont donné que de douloureuses déceptions.

Nous devons signaler avec éloge les *Éléments de philosophie rationnelle et morale* parus en 1892 sous le nom de M. Joaquim Maria da Silva, professeur de philosophie et recteur du lycée de Santarem. L'auteur, qui est le plus ancien membre correspondant de l'Académie royale des Sciences de Lisbonne, nous avait déjà donné, en 1863, des *Études de Philosophie rationnelle (Estudos de philosophia racional)* qui eurent l'honneur d'être publiées par l'Académie elle-même. M. Joaquim Maria da Silva est un penseur des plus consciencieux, qui n'a d'autre but que la recherche de la vérité. C'est en même temps un bon chrétien ; il pense que la foi et les doctrines philosophiques se meuvent sur des terrains différents et que, pour cette raison, toute opposition est impossible entre les principes de la religion et ceux de la philosophie. Dans ses *Études de philosophie rationnelle* il discute avec une remarquable élévation de pensée les problèmes les plus débattus de la psychologie, de la morale et de la métaphysique.

Les *Éléments de Philosophie* poursuivent, à côté de la recherche de la vérité philosophique, un but pédagogique. Ils s'inspirent entièrement des doctrines du spiritualisme classique ; mais il est juste de déclarer que tout l'ouvrage est riche en pensées personnelles. On le lit avec le plus grand plaisir, à raison de l'élévation morale, de la profondeur de pensée et de la parfaite sincérité qui s'y révèlent à chaque page.

Pendant la seconde moitié du XIXe siècle il s'est publié encore un certain nombre d'autres écrits philosophiques, principalement des manuels scolaires de plus ou moins de valeur. Mais ils ne se rapportent en aucune manière à notre sujet, et pour ce motif il n'est pas possible de les discuter ici [1]). Nous en avons d'ailleurs publié la liste, avec un commentaire, dans notre *Revista d'Educação e Ensino*, année 1887, nº 2. Quelques ouvrages tout récents se rattachent, au contraire, directement à la question du thomisme et réclament dans notre étude une place à part, que nous allons leur donner.

La littérature philosophique portugaise est assez restreinte, comme on voit ; cependant, sa *bibliographie* est encore à faire. Il faut noter toutefois un premier essai en ce sens contenu dans l'*Histoire de la philosophie en Portugal* de M. le Dr Lopes Praça. C'est une source précieuse de renseignements, mais qui s'arrête à la fin du XVIIIe siècle.

V.

Sommaire : Retour au thomisme. — L'encyclique *Aeterni Patris*. — Mgr. l'archevêque de Coïmbre et ses efforts pour relever le thomisme. — Manuels scolaires conçus au point de vue thomiste ou s'en rapprochant : Le P. Rondina ; Soriano de Sousa ; le P. Sinibaldi ; Clemente Pereira de Carvalho ; le Dr Bernardo de Madureira. — Influence croissante du thomisme dans les séminaires. — La philosophie thomiste à Santarem et à Braga.

L'Encyclique *Aeterni Patris*, du 4 août 1879, recommandant au monde catholique la philosophie de saint Thomas d'Aquin, fit une profonde impression dans les sphères intellectuelles et appela

[1]) Nous excepterons pourtant de ce silence le profond et malheureux penseur Cunha Seixas. En 1888, nous publiâmes des *Essais de philosophie actuelle* qui eurent l'honneur de recevoir dans la *Revue Philosophique* de Th. Ribot (octobre 1888) une flatteuse appréciation de l'éminent psychologue Bernard Perez. Cunha Seixas écrivit alors sur notre livre, dans le *Commercio de Portugal* de Lisbonne, une série d'articles critiques aussi étendus que l'ouvrage lui-même. Ils constituent une analyse et une critique du système au point de vue des idées, bien plutôt qu'une attaque contre l'auteur qui les défend.

Nous nous sommes déjà occupés de Cunha Seixas dans notre *Revista d'Educação e Ensino* (1887, pag. 198) à propos de son *Traité de philosophie élémentaire*, et nous espérons écrire un jour plus longuement au sujet de ce penseur profond et original. Nous nous efforcerons alors de rendre justice à cet homme brillamment doué, méconnu de ses contemporains.

l'attention des esprits cultivés sur l'œuvre géniale du Docteur Angélique. Depuis lors, le thomisme occupe une place importante dans le mouvement philosophique contemporain ; il établit l'unité dans l'enseignement des écoles catholiques et réclame le droit de cité pour un ensemble d'idées des plus remarquables, mais qui était à peu près inconnu d'un grand nombre de savants modernes.

Pour les esprits habitués anx lectures philosophiques, saint Thomas est assez facile à comprendre, même quand il expose les vérités les plus profondes. Sa doctrine est substantielle. Elle éclaire vivement l'intelligence et élève l'âme. Ce n'est pas un rêve obscur et mystérieux, d'une interprétation pénible.

La philosophie moderne, malgré l'abîme qu'elle semble avoir creusé entre elle et la scolastique, n'est cependant qu'un rejeton de celle-ci. Sur la question de la liberté en Dieu, par exemple, Leibnitz a repris la tradition du thomisme, tandis que Descartes continua celle du scotisme. Ces deux tendances de la scolastique trouvent leur prolongement dans la philosophie moderne.

En 1881, Mgr l'évêque actuel de Coïmbre fondait en cette ville une *Académie de saint Thomas d'Aquin* et, peu après, une revue intitulée *Institutions chrétiennes (Instituiçôes christâs)* destinée à propager les doctrines de la nouvelle école. Nous en avons parlé à plusieurs reprises au cours de cet essai. Outre ces deux créations permanentes on a vu paraître, même avant l'Encyclique mais surtout depuis, un certain nombre d'ouvrages philosophiques en langue portugaise conçus dans l'esprit thomiste. Nous allons les passer en revue.

Le plus ancien en date est intitulé *Abrégé de philosophie théorique et pratique à l'usage de la jeunesse portugaise en Chine (Compendio de philosophia theorica e pratica para uso da mocidade portugueza na China)*, par le P. François X. Rondina de la Compagnie de Jésus : deux volumes imprimés à Macao en 1859 par la typographie du séminaire Saint-Joseph. Les doctrines exposées dans cet ouvrage ont pour base — l'auteur en donne lui-même l'assurance — la philosophie de saint Thomas puisée dans les *Sommes théologique et philosophique* et systématisée par Gondin et Liberatore. Dans la métaphysique spéciale et surtout dans la cosmologie elles s'écartent un peu de la route suivie par la philosophie scolastique, pour rester à la hauteur du progrès des sciences positives.

Bien qu'italien, le P. Rondina, qui était professeur à Macao, a écrit ainsi en langue portugaise un ouvrage philosophique qui représente un fonds remarquable d'intelligence et d'étude. Il avoue avoir

eu de la difficulté à rendre sa pensée et avoir trouvé la langue portugaise très pauvre au point de vue de la terminologie philosophique ; si bien qu'il s'est vu obligé de ressusciter quelques anciens termes techniques démodés, parfois même de recourir à des expressions latines. On doit un juste tribut d'éloge à un tel effort déployé par un homme qui, vivant dans un coin de la Chine et séparé du monde civilisé par de vastes océans, a cherché à rapprocher par la communion de pensée l'Europe et l'Extrême-Orient.

Le premier volume de l'ouvrage du P. Rondina contient 545 pages. Il traite de la philosophie théorique, comprenant la logique qu'il divise en mineure ou didactique et en majeure ou critique, l'ontologie, la cosmologie, la psychologie et la théodicée. Le second volume, de 371 pages, a pour objet la philosophie pratique, qui comprend la philosophie morale ou éthique, la philosophie sociale et la philosophie de la religion.

Sous le nom de philosophie sociale l'auteur expose le droit naturel, l'économie politique et le droit international. Le P. Rondina a composé son manuel pour la jeunesse vivant en Chine et dans les autres pays d'Orient où l'on parle le portugais et où il n'existe point d'enseignement supérieur. Il a donc pensé qu'il serait utile d'aborder, dans son abrégé de philosophie, l'étude de certaines autres sciences qui n'étaient pas enseignées ailleurs, et qui, loin d'être étrangères à la philosophie, se lient intimement à elle : tels le droit, l'économie politique et la religion envisagée au point de vue philosophique ou hiérologie.

Outre les œuvres du Docteur Angélique, le P. Rondina a consulté pour l'élaboration de son livre les *Institutions philosophiques* de Tongiorgi, les ouvrages de Gondin, Rosmini, Balmès, Gonzalez et surtout Suarez, que les jésuites suivent de préférence dans l'interprétation de saint Thomas. La philosophie qui s'appuie sur le matérialisme, dit-il, ravale l'homme au niveau des brutes ; celle qui s'appuie sur le rationalisme le divinise ; celle qui flotte incertaine entre ces deux systèmes ne peut éviter l'écueil du scepticisme. La philosophie qui suit fermement la voie de la vérité se trouve dans un juste milieu : *in medio stat veritas.*

Signalons dans une autre partie du monde les *Leçons de philosophie élémentaire rationnelle et morale*, de José Soriano de Sousa, docteur en médecine, professeur au gymnase provincial de Pernambouc (près de 600 pages de texte compact ; 1871). Cet ouvrage fut offert par son auteur à l'empereur du Brésil Dom Pedro II. Franche-

ment thomiste, il révèle à la fois une connaissance remarquable du mouvement philosophique et une parfaite possession des œuvres du grand docteur de l'Église, l'interprète le plus sûr de la foi catholique. Tous les séminaires de langue portugaise pourraient adopter ce manuel, car il serait difficile d'en trouver un autre qui lui fût supérieur par la précision et la rigueur avec lesquelles il déduit les principes fondamentaux de la doctrine thomiste.

En Europe, nous trouvons d'abord, en suivant l'ordre chronologique, une dissertation présentée à la classe de Philosophie du séminaire de Coïmbre en 1887 et intitulée : *Le Créateur, l'Homme et la Nature*. Elle forme une brochure de 52 pages, contenant de brèves considérations sur l'existence de Dieu, la beauté dont la nature est parée, l'union de l'âme et du corps, le culte rendu à la divinité et l'immortalité de l'âme. Éditée à Coïmbre, elle a pour auteur Dom François de Paule Peixoto da Silva et Bourbon. L'intention en est généreuse et les aspirations larges, comme il convient à l'âge de l'écrivain encore adolescent. On ne saurait y trouver la sûreté de vue et le cachet original que donne l'âge viril, mais elle contient de belles pensées et de grandes idées, qui révèlent une intelligence amie du travail et des choses élevées. L'œuvre s'inspire entièrement de la philosophie de saint Thomas, enseignée au séminaire épiscopal de Coïmbre sous l'infatigable impulsion de son vénérable prélat.

Nous devons citer ensuite, avec grand éloge, les *Éléments de philosophie* de Tiago Sinibaldi, docteur en philosophie et en théologie, et professeur au séminaire épiscopal de Coïmbre ; (2e édit., 2 volumes, Coïmbre 1894).

Son livre s'ouvre par un bref du Souverain Pontife Léon XIII, adressé à Mgr l'évêque de Coïmbre, sous la date du 29 avril 1893, et louant l'insigne prélat du zèle avec lequel il favorise la culture des sciences philosophiques, étudiées selon l'esprit et la méthode de saint Thomas d'Aquin. Le même document pontifical recommande chaleureusement l'œuvre du P. Sinibaldi pour le talent et la clarté avec lesquels elle est écrite.

Au point de vue des principes et des aspirations morales, l'ouvrage est un résumé de la pure doctrine catholique. Certes, il y a entre catholiques des discussions sur des points douteux — il faut qu'il y en ait — mais ces discussions sont inspirées uniquement par le désir commun d'atteindre la vérité.

Le P. Sinibaldi assure n'avoir écrit son livre que par esprit de

devoir, pour ne point laisser les jeunes esprits, pleins de bonne foi, livrés sans défense à la propagande de l'erreur. Si l'on rejette, dit-il, l'idée d'un Dieu infiniment bon et infiniment juste, si l'on méconnaît ou si l'on dédaigne la spiritualité de l'âmé, son immortalité et sa responsabilité, il est inutile de chercher le bonheur dans cette vie ou dans l'autre.

Le Portugal ne possède pas de manuel scolaire de philosophie plus développé que celui du P. Sinibaldi. L'auteur a voulu y traiter tous les problèmes capitaux de la philosophie dite rationnelle. Sa philosophie est celle de l'*Ange de l'École*, appropriée aux exigences des temps modernes par des esprits supérieurs tels que Liberatore, Cornoldi, Sanseverino, Zigliara, Pesch, Kleutgen et beaucoup d'autres. Il traite avec une ampleur remarquable des découvertes et des progrès des sciences naturelles, afin d'asseoir sur une conviction inébranlable les vérités qu'il expose et afin de montrer que les lois naturelles, interprétées avec une rigueur scientifique, ne contredisent pas les principes de la philosophie spiritualiste. L'auteur est pleinement convaincu que le spiritualisme et la religion n'ont rien à redouter de nouveaux combats. Il entreprend la lutte sans hésitation comme sans transaction, suivant les faux systèmes dans leurs manifestations les plus récentes.

On remarque avec plaisir le style très coulant et toujours correct de cet ouvrage. Et cependant la langue portugaise offre de grandes difficultés pour exprimer avec précision les idées abstraites; sa terminologie philosophique est pauvre et incertaine. Cela provient de ce qu'à l'époque où le Portugal s'adonnait à l'étude de la philosophie, le latin était la langue des penseurs comme celle des intelligences cultivées en général. Il faut reconnaître cependant que la langue scientifique portugaise, si voisine du latin, peut devenir, sous la plume d'un écrivain habile, la source d'une terminologie philosophique riche et assez précise, telle qu'on la trouve dans le livre du Dr Tiago Sinibaldi.

Contrairement à l'usage suivi dans presque tous nos manuels scolaires, l'ouvrage de M. le Dr Tiago Sinibaldi commence par la logique et non par la psychologie. Après avoir démontré que la logique est une science nécessaire, il la divise en logique formelle et logique réelle : distinction lumineuse inspirée de la philosophie scolastique. Les chapitres qui traitent de la logique réelle, de la vérité, des moyens de l'acquérir, de la notion et de la méthode de la science, sont remarquables.

Le Dr Sinibaldi commence son cours de philosophie par la logique parce qu'il trouve préférable, au point de vue pédagogique, d'aller

du simple au composé. Nous croyons plutôt qu'il vaut mieux commencer par la psychologie qui a pour objet l'âme, source de toute connaissance. La logique régit l'intelligence comme la morale régit la volonté et l'esthétique, l'imagination. Ces sciences concernent donc les facultés de l'âme, tandis que la psychologie concerne l'âme elle-même. Le P. Sinibaldi étant partisan de la scolastique, qu'il veut remettre en honneur, on n'est pas surpris de lui voir donner à la logique un caractère fondamental et l'importance primordiale qu'elle avait au moyen âge. Il nous semble cependant qu'un livre écrit dans un but pédagogique ne peut faire un exposé doctrinal d'après une hiérarchie systématisée soit au point de vue ontologique, soit d'après l'évolution historique, soit enfin en suivant un ordre de dignité comme l'a fait le P. A. Gratry. Ce procédé est défendable lorsqu'il s'agit de grandes synthèses, mais il est inadmissible comme méthode d'enseignement.

Après la logique, le Dr Sinibaldi aborde la métaphysique ; il étudie dans l'*ontologie* le fondement de toutes les connaissances et dans la *cosmologie* les premières notions sur le monde extérieur.

Le second volume de l'ouvrage s'ouvre par l'étude de l'anthropologie. L'auteur donne à ce mot la même acception que Kant : il signifie la science de l'homme tout entier. L'anthropologie est donc plus vaste que la psychologie, car elle comprend l'étude de l'âme, celle du corps et celle de leurs relations. Parmi les philosophes français, Maine de Biran, voulant élargir le cadre de la psychologie, a donné le titre d'Anthropologie à son dernier ouvrage. Les naturalistes de l'école de Paul Broca regardent l'anthropologie comme un chapitre de la zoologie ; pour eux, elle se définit l'histoire naturelle de l'espèce humaine. Le Dr Sinibaldi croit devoir établir des différences entre l'*anthropologie* et la *physiologie*. Il nous semble que ces termes ne peuvent jamais se confondre. La physiologie est une science très distincte qui étudie les fonctions aussi bien de la vie animale que de la vie végétale. Mgr Mercier, professeur à l'Université de Louvain, l'un des fondateurs et l'une des voix les plus autorisées du *néo-thomisme*, consacre également dans son cours de psychologie une étude considérable sur l'origine et la nature de la vie organique chez l'homme, surtout en ce qui concerne l'anatomie du système nerveux. Le Dr Sinibaldi donne dans le chapitre consacré à l'anthropologie une étude sommaire sur l'anatomie générale du corps humain ; puis il étudie sous le même titre toute la psychologie. Nous ne discuterons pas sur la confusion qui peut en résulter, non plus que sur la manière de traiter la psychologie, bien que nous ne soyons pas toujours d'accord avec l'auteur à ce sujet.

L'ouvrage se continue par l'exposé de la théodicée, de l'éthique et du droit naturel.

Les *Éléments de Philosophie*, de M. Clement Pereira Gomes de Carvalho, professeur au Lycée central de Coïmbre, virent le jour en 1894. (Un volume grand in-8°, de plus de 300 pages. Coïmbre, Imprensa Academica).

M. le Dr Lopes Praça, le seul auteur qui ait écrit sur l'histoire de la philosophie en Portugal, avait eu l'amabilité de nous indiquer le livre de M. Clement Pereira, nous assurant que le plan en était bien conçu. Et en effet, la lecture de cet ouvrage n'a pas été pour nous sans utilité.

Il a pour origine les notes rédigées par l'auteur pendant trente-six années de professorat, pour faciliter à ses élèves l'étude de la philosophie. Les élèves eux-mêmes firent lithographier, puis imprimer ces notes. Ce n'est qu'alors et pour se rendre utile que M. Clement Pereira se décida à les publier sous forme de manuel abrégé, en 1894.

Cet abrégé n'est cependant pas une imitation ou un résumé d'autres ouvrages nationaux. Il est divisé en quatre parties dont la première traite de la psychologie, la seconde de la logique, la troisième de la métaphysique, la quatrième de la morale. Les matières sont réparties ainsi d'après le programme officiel des lycées du royaume. Malgré la pauvreté de notre terminologie philosophique, l'exposition est claire et précise. Elle fait constater de nouveau que la langue portugaise doit emprunter aux philosophes thomistes la nomenclature philosophique qui lui manque. Saint Thomas, en reproduisant les principes du stagirite, leur a donné une expression précise dont le langage de la philosophie moderne est encore tributaire.

A propos de l'objectivité des idées générales et universelles (p. 80), M. Clement Pereira expose, en résumé, les trois systèmes du *nominalisme*, du *réalisme* et du *conceptualisme*. Il propose une solution semblable à celle de l'Ange de l'École. Saint Thomas, comme on sait, est un réaliste modéré ; pour lui, la vérité est l'accord de la connaissance avec l'objet connu : *veritas est adaequatio rei et intellectus;* selon cette définition, l'universel est à la fois dans l'objet et dans la pensée. Cette discussion a été jugée futile par quelques philosophes modernes, qui dédaignent cette période de l'histoire de la philosophie illustrée par la scolastique. Cependant la controverse du réalisme et du nominalisme offre plus d'intérêt qu'il ne semble à première vue ; elle soulève la question de l'*être*, c'est-à-dire la question capitale de l'ontologie.

Parlant des opérations intellectuelles (page 89), M. Clement Pereira se borne à définir l'idée, sans exposer les différentes théories qui cherchent à en expliquer la nature. Il ne mentionne pas celle des *idées-images* ou représentations sensibles que saint Thomas regarde comme nécessaires aux opérations de l'entendement; c'est grâce à elles que les idées réapparaissent dans la mémoire : une théorie qui est encore enseignée de nos jours.

Le chapitre qui concerne la morale est un résumé. Il traite de l'idée d'*ordre*, de l'élément de *finalité*, et nous dit que le *bien* est le but de l'homme sur la terre : " le bien est la conformité de l'activité des êtres avec leur destinée et avec l'harmonie générale de l'univers. „

Renouvier a écrit que l'aspiration constante de l'homme est le bonheur, et que le bonheur est l'état de possession parfaite et durable de tous les biens. Nous nous demandons, dans ce cas, qui est heureux sur la terre ? Puisque le livre de M. Clement Pereira appartient au spiritualisme modéré, c'est de nouveau à saint Thomas que nous devons recourir pour donner de l'autorité à nos observations concernant l'éthique. Saint Thomas pose cette question : Quelle est la fin de toute opération morale? Et il répond : La recherche du bien suprême est le seul but de l'activité morale, comme la science est le seul but de toute activité intellectuelle. Les philosophes païens assignent au désir moral des buts insuffisants. Les choses particulières et contingentes ne satisfont pas le désir de l'homme, dont l'âme aspire au bien absolu. Or qu'est-ce que le bien absolu, sinon Dieu lui-même? Ainsi, l'amour des créatures ne suffit point à l'énergie de nos facultés affectives; ce n'est qu'en Dieu qu'elles peuvent rencontrer cette satisfaction parfaite, cette plénitude de la jouissance qui est le terme du désir. La félicité suprême n'est donc pas de ce monde. Mais la félicité de l'autre monde ne s'obtient pas gratuitement; la raison et Dieu lui-même nous disent qu'il faut travailler pour la mériter. Ainsi donc l'accomplissement du devoir a pour but la félicité, et celle-ci en est la récompense.

Si nous pouvions faire une critique étendue des *Éléments de Philosophie* de M. Clement Pereira, nous aurions beaucoup de choses à y ouer et peu à reprendre. Les chapitres qui présentent le plus de nouveauté sont ceux qui concernent la psychologie rationnelle, la psychologie comparée et la psychologie sociale. La métaphysique, dont l'auteur s'occupe sous le titre d'ontologie et de théodicée, mérite aussi une attention particulière.

L'*Abrégé de philosophie élémentaire suivant le programme officiel de 1895 (Compendio de philosophia elementar conforme ao*

programma official de 1895, parut en 1896 sous la signature du Dr Bernardo Augusto de Madureira, professeur de la Faculté de théologie à l'université de Coïmbre. C'est un volume de 300 pages, composé pour répondre aux exigences du programme des lycées. L'enseignement philosophique donné dans ces institutions et celui d'une chaire du "Cours supérieur de Lettres" de Lisbonne constituent le seul enseignement de philosophie pure qui soit donné en Portugal. La nouvelle loi sur l'instruction secondaire n'a maintenu l'enseignement de la philosophie que dans les trois lycées centraux et l'a réduit à quatre leçons d'une heure par semaine. Cependant, la durée totale des cours de lycée a été augmentée; l'enseignement de toutes les sciences a reçu un plus grand développement; seule la philosophie semble avoir inspiré des craintes. Pourtant l'auteur de la loi est également l'auteur du programme de philosophie, et ce législateur est lui-même un philosophe très distingué, non seulement par la pente naturelle de son esprit, mais encore par ses travaux professionnels. Nous ne voulons donc pas qu'on nous dise : *Piscem natare doces.*

L'abrégé de philosophie du Dr Madureira forme un excellent *vademecum* pour le professeur et un manuel sommaire pour l'élève. L'exposition suit fidèlement l'ordre du programme officiel et correspond à ses différentes rubriques. L'auteur a composé des leçons sur les différentes matières que comporte ce programme et les a écrites simplement, sans prétention. A notre avis, le résultat obtenu est excellent. D'ailleurs, l'illustre professeur avait déjà montré la vigueur de son talent et avait fait apprécier son nom par d'autres ouvrages plus considérables.

En vérité, on ne peut lui appliquer la phrase célèbre de saint Thomas : *Timeo hominem unius libri* : car il en a étudié et il en suit plusieurs. Son manuel n'obéit à aucun système philosophique : c'est une synthèse des divers systèmes du spiritualisme contemporain, préparée dans un bon laboratoire par un manipuleur habile. Ceci est vrai surtout pour la psychologie ; mais la morale, la métaphysique et la théodicée présentent un caractère plus systématique et accusent une orientation plus uniforme.

Dans la théodicée notamment, l'auteur abandonne les indications du programme pour exposer la doctrine avec plus d'indépendance. Un théologien traitant ces matières ne peut accepter une règle qui soit pour lui le lit de Procuste : il doit donner à son enseignement l'étendue que le sujet réclame. Nos lycées ne comportent pas de cours de religion comme les gymnases allemands ; l'enseignement de la philosophie est le seul qui puisse suppléer en partie à cette insuffi-

sance. Aussi, n'avons-nous qu'à louer le cachet visiblement religieux et chrétien que le Dr Madureira a imprimé à sa théodicée.

On désirerait peut-être voir donner plus de développement à la partie métaphysique de l'ouvrage et surtout au chapitre concernant la valeur subjective de la connaissance, afin de réagir contre la philosophie de Comte qui, en Portugal, a vicié l'esprit de plusieurs générations d'étudiants, les a rendus superficiels et leur a fait considérer la métaphysique comme une honte intellectuelle.

Nos positivistes orthodoxes nient purement et simplement cette science, sans même donner les motifs de leur négation. L'école Kantienne ou *néo-critique* n'affiche pas le même dédain pour la métaphysique; elle se borne à en limiter la sphère d'action et tâche de justifier cette manière de voir. Ravaisson, Renouvier, Lachelier et Liard, psychologues éminents et logiciens pleins de pénétration, mettent en doute la valeur de la métaphysique comme science ; mais ils la regardent comme une branche légitime du savoir, ayant son champ d'action propre. M. Th. Desdouits répond magistralement à leur fine critique et à leurs objections subtiles dans son livre remarquable *La Métaphysique et ses rapports avec les autres sciences.* Les limites d'une note bibliographique ne nous permettent pas d'analyser la doctrine défendue dans cet ouvrage. Cette tâche, pour très agréable qu'elle soit, nous conduirait trop loin ; mais nous félicitons l'auteur de son œuvre hautement utile.

M. le Dr Madureira a publié en 1884 un poème intitulé *Le Soleil d'Aquin (O sol d'Aquino)*, dont il a fait hommage à l'Académie Saint Thomas d'Aquin de Coïmbre. Cette poésie, d'un style très pur, se divise en deux parties : la première a pour objet la légende du saint, la seconde expose la doctrine du philosophe.

Le mouvement intellectuel provoqué par l'Encyclique *Aeterni Patris* n'est pas resté sans produire des effets pratiques en Portugal. Outre les institutions dont nous avons déjà parlé, les partisans de la philosophie thomiste peuvent citer avec joie l'accueil toujours plus large qui est fait à leur doctrine dans les séminaires portugais. M. l'abbé Martins Capella, professeur au lycée de Braga, a publié dans sa revue *Escholio* de 1888, un tableau comparatif des séminaires où l'on continue à suivre les anciens manuels et de ceux qui ont adopté les auteurs thomistes. Sur douze séminaires diocésains que possède le Portugal, les premiers étaient au nombre de cinq seulement, les seconds au nombre de sept. Dans quatre de ceux-ci, l'enseignement était basé sur les œuvres de Sanseverino; dans les trois autres on suivait respectivement Liberatore, Brin et Bouvier.

Le 9 mai 1997, a été inaugurée à Santarem une *Académie philosophique et littéraire*, fondée sous les auspices de Son Éminence le Cardinal-Patriarche de Lisbonne, grâce aux efforts du Dr Teixeira Guedes, professeur de philosophie au séminaire de Santarem. Son but principal est de développer et de répandre parmi les étudiants, et même dans le public, le goût de la philosophie de saint Thomas d'Aquin. La conférence inaugurale donnée par le Dr Teixeira Guedes a été publiée dans le *Correio Nacional* du 19 août 1897. Malgré son jeune âge, le Dr Teixeira Guedes est un des partisans les plus connus et les plus sincères du néo-thomisme en Portugal.

En 1892, le Dr Manuel José Martins Capella, l'un des apôtres les plus zélés et les plus savants du thomisme en Portugal, prononçait à l'*Académie Religieuse et Littéraire* de Braga un discours sur l'*opportunité de la philosophie thomiste.*

Ce discours fut publié en brochure avec d'autres œuvres littéraires composées pour la même circonstance. Il a pour but de répondre à ces questions : 1° Quelle philosophie avons-nous actuellement en Portugal? 2° Laquelle avions-nous antérieurement, et quelle est celle qui nous conviendrait le mieux ?

L'orateur commence par déplorer qu'on ait réprimé au siècle dernier les tendances de notre école nationale, pour y substituer le cartésianisme. Il expose les différents systèmes philosophiques nés de celui-ci, et dit comment leur influence se fit sentir dans l'enseignement portugais. Vinrent ensuite les doctrines de Hégel et d'Auguste Comte, qui se disputèrent la prééminence dans quelques facultés.

Le Dr Martins Capella dessine à grands traits le mouvement de restauration de la philosophie thomiste en Europe et son introduction en Portugal. Il loue chaleureusement Sa Sainteté Léon XIII d'avoir recommandé la précieuse doctrine de saint Thomas, comme le meilleur remède aux faiblesses de l'éducation intellectuelle de notre siècle. Parmi les nations qui se sont le plus signalées dans le mouvement de rénovation philosophique, il cite à juste titre la Belgique, représentée par des noms, tels que : de San, Carbonnelle et surtout Mgr Mercier, directeur de l'Institut supérieur de Philosophie de l'université de Louvain.

Le P. Carbonnelle a fait preuve d'un esprit très clairvoyant. Son ouvrage *Les confins de la science et de la philosophie*, par exemple, est à la fois d'un savant et d'un philosophe; il montre que le devoir des catholiques est de défendre la vérité religieuse sur le terrain scientifique, et surtout de porter la lumière dans les régions qui

avoisinent la philosophie. Le prestige du progrès, affirme-t-il, est une force que nous ne pouvons nous laisser enlever par l'irréligion. La devise du savant jésuite est tout entière dans ce principe : *Nulla unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest.*

Le discours du distingué professeur de Braga se termine par un historique résumé du Collège de Coïmbre. Il affirme avec la plus forte conviction que la restauration de la philosophie thomiste acquitte une dette scientifique, sinon une dette de gratitude et de patriotisme, en renouant la tradition nationale de l'école de Coïmbre.

Ce discours plut beaucoup au Cardinal Jacobini, alors Nonce Apostolique à Lisbonne, non seulement par sa valeur intrinsèque, mais aussi à cause de son opportunité et de l'excellent symptôme qu'il contenait. Un exemplaire en ayant été envoyé à Rome par S. E. le Nonce, le Saint-Père et le Cardinal Rampolla voulurent reconnaître le mérite de l'ouvrage de M. l'abbé Capella, et en témoignèrent leur satisfaction par l'envoi à M. l'archevêque de Braga de deux documents, datés du 18 octobre 1892, dont nous détachons ce passage : " Insuper ex ea lucubratione scite naviterque confecta exploratius „ Nobis extitit quod ex aliis noveramus indiciis, ac præsertim ex „ academiæ Thomisticæ Conimbricensis institutione, nimirum pru- „ dentiores in Lusitania viros probe intelligere necessitatem rejiciendi „ repudiandique recentiorem quandam scientiam quæ, catholicæ doc- „ trinæ infensa, philosophiæ usurpat nomen, simulque redeundi ad „ illud puræ integræque philosophiæ genus, cui operam dedere supe- „ riore ætate qui præcipua floruerunt istic gloria doctrinæ. „ Ces deux documents insignes en l'honneur d'un professeur portugais, ne rehaussent pas seulement celui qui y a donné lieu, ils prouvent aussi le grand intérêt que prend le Saint-Siège à la propagation de la doctrine de saint Thomas d'Aquin.

Le Dr Capella a écrit avec l'ardente conviction qui lui est propre : " Une objection surgit naturellement dans l'esprit de celui qui se propose de démontrer notre thèse d'une manière rationnelle : — Comment adapter aux exigences de la pensée moderne une philosophie du XIIIe siècle ? — Pour y répondre, nous ne dirons pas que la vérité ne vieillit point, mais que le programme du néo-thomisme se trouve résumé dans cette parole de l'Encyclique : *vetera novis augere et perficere.*

„ Non, la doctrine de saint Thomas d'Aquin ne s'est point immobilisée.

„ Comme tout organisme vivant, elle était sujette à éprouver l'usure de la vie et à s'assimiler des éléments nouveaux, sans altération du

fonds principal. De siècle en siècle, elle pousse, comme le chêne à chaque printemps, de nouveaux rejetons, sans que ses robustes racines, qui reposent sur base puissante des vérités fondamentales, soient jamais entamées. La pensée sublime de l'Ange de l'École traverse les âges comme le cyclone, qui, calme et presque sans mouvement au centre, enlace et emporte dans les spirales de son tourbillon tout ce qui s'offre sur son passage, animant tout de son souffle, entraînant tout dans son mouvement rotatoire à travers les vallées et les campagnes. „

L'erreur philosophique et la témérité littéraire ont considéré comme vieillie et même comme dangereuse la doctrine de saint Thomas; mais quelques propagateurs de la révolution intellectuelle et morale n'eurent qu'une célébrité d'un jour, si on la compare à la gloire immortelle du Docteur Angélique.

Grâce à l'initiative et aux efforts du Dr Capella, une chaire pour l'étude de la doctrine thomiste a été ajoutée au cours de métaphysique spéciale au point de vue théologique, du grand séminaire de Braga. Mgr l'archevêque l'a confiée à M. Capella lui-même.

Le séminaire de Braga possède ainsi deux chaires de philosophie thomiste : l'une pour le cours secondaire, l'autre pour le cours supérieur. Cet établissement est important et bien outillé. Il compte 260 étudiants en théologie. Toutes les sciences ecclésiastiques y reçoivent un enseignement développé. On y trouve aussi une riche bibliothèque, des revues étrangères, des ouvrages spéciaux et tous les instruments nécessaires pour suivre le mouvement scientifique européen.

M. le Dr Martins Capella y a prononcé en 1897, à l'occasion de l'ouverture solennelle des cours, une *Oratiuncula de Sapientia* qui ferait honneur à toute école, non seulement par son riche fonds de science et d'érudition, mais aussi par la pureté de sa langue latine. Ce discours a été édité cette année à Porto, sous une forme élégante et a mérité les éloges de M. le chan. J. Forget dans la *Revue Néo-Scolastique* d'août 1898.

Des articles intéressants, parus les 29 et 30 mars 1898 dans le journal *A Palavra* de Porto, ont donné des explications détaillées sur les sujets de philosophie thomiste discutés par les disciples du Dr Martins Capella au grand séminaire de Braga. Ils permettent de se faire une juste idée de l'orientation doctrinale suivie par ces jeunes théologiens.

Décidément, la scolastique et spécialement la philosophie du Docteur Angélique reprennent leur ancienne place dans la formation intellectuelle du clergé portugais.

Dr FERREIRA-DEUSDADO.

Bulletin de l'Institut Supérieur de Philosophie.

I.

Nécrologie : M. Th. Fontaine.

Au nom de la Rédaction de la *Revue Néo-Scolastique*, nous remplissons un devoir pénible, en consacrant un souvenir ému à la mémoire d'un homme, qui assista au travail d'enfantement de nos œuvres les plus chères, M. Théodore Fontaine, inopinément décédé, le 19 août dernier, à Lachy-lez-Sezannes (France).

Le premier, M. Fontaine répondit aux appels réitérés que S. S. Léon XIII lança aux catholiques belges, pour les inviter à mener de front l'étude de la philosophie thomiste et des sciences contemporaines. Déjà docteur en droit, après avoir appris à penser par lui-même, sous la direction d'un maître éminent et vénéré, Théodore Fontaine édita un mémoire sur *La sensation et la pensée.* [1]) Cette brillante dissertation inaugurale ne contribua pas peu à attirer l'attention sur la philosophie de saint Thomas et sur l'Institut de Philosophie ouvert, quelques années plus tard, au sein de l'Université de Louvain. M. Fontaine y traita les délicates questions de l'idéologie scolastique avec une pénétration qui fait de son livre un des meilleurs que nous connaissions sur la matière. Ses nombreux amis se souviennent encore de l'habileté d'argumentation exceptionnelle que déploya le jeune docteur dans la défense de ses thèses et qui étonna maîtres et élèves. L'écho en fut répété dans les nombreux recueils périodiques qui apprécièrent en son temps la dissertation de l'auteur. " Pour condenser en peu de paroles beaucoup d'éloges, écrit la *Revue des Questions scientifiques*, disons que cette dissertation nous offre le digne monument et le souvenir de la discussion publique où M. Fontaine montra dans la défense de ses thèses un si remarquable talent ; elle est digne de cette Université de Louvain, à laquelle le docteur, d'étudiant devenu professeur, vient d'être attaché par des liens plus étroits ; elle a justement mérité à son auteur une

[1]) Louvain, 1885.

distinction flatteuse de la part du Pontife qui favorise dans le monde le progrès de la saine philosophie. „ [1])

En effet, les brillantes qualités d'intelligence dont M. Fontaine avait fait preuve, le désignèrent au choix de l'autorité académique qui créa, tout exprès pour lui, une chaire de Droit social. [2]) C'était en 1886. On pressentait alors l'importance que l'avenir réservait aux questions sociales, sans se douter des graves événements que devaient provoquer en Belgique les progrès rapides du socialisme. C'était une heureuse initiative [3]) que d'étudier les graves problèmes de la vie sociale à la lumière des principes philosophiques ; et nous nous souvenons encore des approbations que des adversaires politiques — dépités d'être devancés dans la réalisation d'une idée actuelle — se virent obligés de décerner à l'enseignement nouveau et à son titulaire.

Quelques années plus tard, Th. Fontaine fut chargé d'enseigner à la faculté de Philosophie de Louvain, la Philosophie morale. Mais déjà alors se dessinait le mal impitoyable qui devait arrêter net cette belle intelligence, dans le développement plénier de sa puissance. Peu de temps après, sa santé minée obligea Théodore Fontaine de renoncer aux études et de quitter Louvain.

Nous tous qui avions pu apprécier dans l'intimité l'appoint précieux de son dévoûment et de son grand talent, conservions, malgré tout, le secret espoir de le voir revenir un jour, doué d'une vie rajeunie, aux études qui lui furent chères, et à l'Institut de Louvain. Sa mort inopinée renouvelle de douloureux déchirements et d'amers regrets.

M. De Wulf.

[1]) V. *R. Quest. scient.* Oct. 1885, p. 642.

[2]) Le cours était intitulé : *Le droit social dans ses rapports avec la question ouvrière.*

[3]) C'est sous le rectorat de Mgr Pieraerts que fut organisé le cours de Droit social dans ses rapports avec la question ouvrière. " La question ouvrière, dit Mgr Pieraerts, est d'un intérêt général; personne n'échappe à l'obligation de s'en occuper ; elle porte dans ses flancs l'avenir des peuples et de la société. Les Universités donc ont aussi leur rôle à remplir; et certes l'Université catholique ne saurait rester en arrière. Or, un des moyens pour elle de contribuer à résoudre le redoutable problème est de former des ingénieurs instruits et religieux, dont l'influence se fasse sentir sur les ouvriers et sur leurs chefs les plus immédiats. „ *(Annuaire de l'Univ. de Louvain*, 1887, p. XVIII.) Et Mgr Hebbelynck, dans son discours d'inauguration du 18 octobre dernier, apprécie en ces termes la création de la nouvelle chaire : " La crise sociale, qui, bientôt après, allait profondément troubler notre pays, Mgr Pieraerts l'avait donc pressentie, peu de mois avant de descendre dans la tombe, et déjà il en proposait le remède par excellence : l'action franchement chrétienne des classes élevées vis-à-vis de la population ouvrière. „

II.

PROGRAMME DES COURS PENDANT L'ANNÉE ACADÉMIQUE 1898-1899.

I. BACCALAURÉAT.

COURS GÉNÉRAUX.

D. Mercier, Prof. ord. et **M. De Wulf**, Prof. extraord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Logique*, mardi de 16 h. à 17 1/2 h., mercredi de 11 h. à 12 1/2 h., vendredi et samedi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant le Ir semestre. — *L'Ontologie*, mardi de 16 h. à 17 1/2 h., mercredi de 11 1/2 h. à 13 h., jeudi et vendredi de 9. h. à 10 1/2 h., pendant le IId semestre.

M. De Wulf, Prof. extraord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Histoire de la philosophie du moyen âge*, lundi à 10 h., pendant le Ir semestre.

A. Thiéry, Prof. extraord. de la Faculté de Médecine. *La Psychophysiologie*, lundi de 8 h. à 10 h., pendant le IId semestre.— *La Physique*, lundi de 8 h. à 10 h., mardi de 9 h. à 11 h., pendant le Ir semestre.

D. Nys, Prof. extraord. de la Faculté des Sciences. *La Chimie*, jeudi de 9 h. à 10 1/2 h., vendredi de 15 h. à 16 1/2 h., pendant le Ir semestre.— *Travaux de laboratoire*, aux jours et heures à déterminer.

COURS SPÉCIAUX.

Première section.

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Trigonométrie, la Géométrie analytique et le Calcul différentiel*, mardi et mercredi à 8 h., pendant toute l'année.

A. Meunier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Biologie générale. Notions de botanique et de zoologie*, mercredi à 9 h., samedi à 8 1/2 h., pendant le IId semestre. *Exercices pratiques*, aux jours et heures à déterminer.

M. Ide, Prof. extraord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie générale*, mardi à 10 h., samedi à 10 1/2 h., pendant le IId semestre.

Seconde section.

S. Deploige, Prof. extraord. de la Faculté de Droit. *L'Économie sociale*, jeudi de 11 h. à 13 h., pendant le Ir semestre.

A. Cauchie, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Méthode d'heuristique et de critique historiques*, lundi à 15 h., vendredi à 12 h., pendant le Ir semestre.

II. LICENCE.

COURS GÉNÉRAUX.

D. Nys, Prof. extraord. de la Faculté des Sciences. *La Cosmologie*, mardi de 10 h. à 11 1/2 h., vendredi de 9 h. à 10 1/2 h., pendant le Ir semestre; mardi et mercredi de 9 h. à 10 1/2 h., jeudi à 9 h., vendredi à 10 1/2 h., pendant le IId semestre.

A Thiéry, Prof. extraord. de la Faculté de Médecine. *La Psychologie*, mercredi de 10 h. à 11 1/2 h., jeudi à 10 h., samedi de 9 1/2 h. à 11 h., pendant le Ir semestre.— *La Psychophysiologie*, lundi de 8 h. à 10 h., pendant le IId semestre.— *Laboratoire de psychophysiologie*, vendredi à 15 heures.

J. Forget, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Philosophie morale*, mercredi et vendredi à 8 h., pendant le Ir semestre ; mercredi, jeudi, vendredi et samedi à 8 h., pendant le IId semestre.

M. De Wulf, Prof. extraord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Histoire de la philosophie du moyen âge*, lundi à 10 h., pendant le Ir semestre. — *Histoire de la philosophie moderne*, mercredi et jeudi à 16 h., pendant le IId semestre.

M. Ide, Prof. extraord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie*, mercredi de 11 1/2 h. à 13 h., samedi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant le Ir semestre.

COURS SPÉCIAUX.

Première section.

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Le Calcul intégral*, mardi et mercredi à 9 h., pendant le Ir semestre.

E. L. J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Mécanique analytique*, vendredi à 10 1/2 h., samedi à 11 1/2 h., pendant le Ir semestre.

C. L. J. X. de la Vallée Poussin, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Notions de minéralogie et de cristallographie,* mardi et mercredi à 10 1/2 h., pendant le IId semestre.

M. Ide, Prof. extraord. de la Faculté de Médecine. *Embryologie, histologie et physiologie du système nerveux,* jeudi de 11 h. à 13 h., pendant le Ir semestre.

Seconde section.

S. Deploige, Prof. extraord. de la Faculté de Droit. *Histoire des doctrines économiques et politiques,* samedi de 10 h. à 12 h., pendant le IId semestre.

A. Cauchie, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Méthode d'heuristique et de critique historiques,* lundi à 15 h., vendredi à 12 h., pendant le Ir semestre.

III. DOCTORAT.

A. Thiéry, Prof. extraord. de la Faculté de Médecine. *La Psychologie,* jeudi et vendredi à 8 h., pendant toute l'année.— *La Psychophysiologie,* lundi de 8 h. à 10 h., pendant le IId semestre.— Laboratoire de *Psychophysiologie,* vendredi à 15 h.

S. Deploige, Prof. extraord. de la Faculté de Droit. *Le Droit naturel et le Droit social,* mardi et vendredi, de 11 1/2 h. à 13 h., mercredi de 10 h. à 11 1/2 h., samedi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant le Ir semestre.

D. Mercier, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres, et **Becker**, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée,* lundi à 9 h., pendant le Ir semestre ; samedi à 11 h., pendant le IId semestre ; mardi et jeudi de 9 h. à 10 1/2 h., pendant toute l'année.

M. De Wulf, Prof. extraord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Histoire de la philosophie moderne,* mercredi et jeudi à 16 h., pendant le IId semestre.

Conférences.

J. Forget, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *Exposé scientifique du dogme catholique.*

L. De Lantsheere, Prof. extraord. de la Faculté de Droit. *La Philosophie moderne.— La Philosophie de l'histoire.*

E. L. J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Les Hypothèses cosmogoniques.*

C. Van Overbergh. *Le Socialisme contemporain.*

Bulletins Bibliographiques.

IV.

Bulletin de Logique.

Dr Ernst Commer, *Logik (als Lehrbuch dargestellt)*. — Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1897.

Le Dr Commer expose la logique d'Aristote à la suite d'Albert le Grand et de saint Thomas. L'ouvrage étant destiné à l'enseignement, il ne sera pas inutile de faire remarquer un des grands avantages qu'il présente pour la formation des élèves. En effet, l'auteur indique, au commencement de chaque paragraphe, les sources que l'élève pourra consulter ; il traite ensuite la question et donne des extraits des œuvres de différents auteurs, surtout du Docteur angélique. Le tout est disposé très clairement : la différence des caractères employés permet à l'élève de distinguer immédiatement le texte du professeur. Cette méthode a le grand avantage de permettre à l'étudiant de consulter les écrits des princes de la philosophie et de l'aider à les comprendre.

A. Faggi, *Sulla natura delle proposizioni logiche.*— Palermo, Alberto Reber, 1898.

M. Faggi s'occupe surtout dans cet opuscule d'une thèse défendue par F. A. Lange, dans son ouvrage : *Logische Studien. Ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnisstheorie.* [1]) Kant avait considéré les jugements mathématiques comme synthétiques *a priori*. Lange fait la même chose pour les propositions logiques: il prétend qu'elles se forment par une synthèse *a priori* moyennant l'intuition de l'espace. Que c'est dans cette

[1]) Iserlohn, 1877.

intuition que se trouve la véritable source de leur universalité et de leur nécessité. Les figures géométriques, que l'on emploie dans les démonstrations logiques, afin d'en faciliter l'enseignement, sont la véritable raison de l'évidence de ces démonstrations. Conséquemment, il faut présenter la logique sous une forme géométrique.

M. Faggi admet la possibilité d'une logique mathématique, qu'on la présente sous forme géométrique avec Lange, ou sous forme algébrique avec Boole ; mais il tient que la forme mathématique ne fait pas de la logique une science nouvelle. Il fait remarquer que la logique est une science plus générale que les mathématiques, celles-ci supposant toujours les lois de la pensée ; que si l'on peut donner à la logique une forme mathématique, en employant des signes algébriques ou des figures géométriques pour représenter les concepts, on peut aussi rapprocher les mathématiques de la science pure de la pensée, en opérant, non sur des figures ou sur des nombres, mais sur des concepts. Il concède que les formules mathématiques rendraient la logique plus exacte, plus précise, mais il nie qu'elles puissent la rendre plus claire : les résultats et surtout les procédés qui les donnent n'apparaîtraient pas clairement à la pensée, et celle-ci ne s'y retrouverait pas elle-même. " Le calcul logique aurait ainsi pour effet la substitution du calcul à la logique. Celle-ci deviendrait alors *mathematica nescientis se numerare animi* „ (p. 30).

Léon Brunschvicg, *La modalité du jugement*. Paris, Félix Alcan. 1897.

" L'activité intellectuelle prenant conscience d'elle-même,... voilà ce que c'est que la philosophie „ (p. 5). Nous savons déjà comment va procéder Mr Brunschvicg, il ne serait pas difficile d'indiquer d'avance le résultat final de son étude. L'auteur tâche d'établir que le jugement est l'acte complet de l'activité intellectuelle, l'acte unique. Le jugement affirme l'être. Que signifie cette affirmation de l'être, " considérée en général et indépendamment des jugements particuliers qui la manifestent „ (p. 41) ? Voilà la question générale que pose l'étude du problème de la modalité.

L'être affirmé dans le jugement peut signifier qu'une idée est renfermée dans une autre, l'intériorité réciproque des idées : au-dessus du jugement particulier plane l'immuable et indécomposable unité des idées qui entrent dans le jugement. " L'unité suprême qui définit l'esprit, se réfléchit dans chacun de ses actes, c'est elle que la copule exprime dans un cas particulier et pour une relation spéciale ; *est* ne

signifie rien de plus que cette unité originelle, et la vérité du jugement ne peut avoir d'autre source que dans cette pure idéalité „ (p. 89).

L'être affirmé dans le jugement peut avoir un autre sens; il peut être posé d'une " position absolue „, excluant tout prédicat, il sera affirmé en tant qu'être. La forme du jugement est tirée de l'expérience, il faut la poser comme n'étant pas intelligibilité. " L'intelligibilité se définissant par l'intériorité des idées au sein de l'esprit, cette seconde forme de l'affirmation sera l'exclusion de l'intériorité, ce sera l'extériorité „ (p. 90).

Dans un jugement affirmant le rapport de la pensée à l'être, l'être affirmé n'aura pas pour principe la pure intériorité ou la pure extériorité, mais une forme mixte participant à ces deux principes, forme " essentiellement obscure et équivoque „ (p. 101).

Le verbe signifiant l'affirmation de l'être dont il vient d'être question, il y a donc trois types de modalité du verbe. " La première forme du verbe est fondée dans la nature même de la pensée „ (p. 108); qu'il y ait pour la pensée " un en-dehors et une affirmation de l'être extérieur à elle, c'est un fait „ (p. 108); le mélange des deux formes n'est qu'une possibilité. " L'être du jugement d'intériorité est pour l'esprit l'être nécessité, parce que c'est l'esprit même et que l'esprit ne peut pas ne pas être soi; l'être du jugement d'extériorité est l'être réalité, parce qu'il est pour l'esprit sans être pourtant fondé dans la nature de l'esprit; enfin l'être du jugement mixte est l'être possibilité, parce que, ne se rattachant ni à la loi interne ni au choc externe, il demeure quelque chose de confus et d'incomplet „ (p. 109).

M. Brunschvicg étudie ensuite les modalités de la copule dans les jugements concrets et déterminés, tant d'ordre théorique que d'ordre pratique. Un des résultats principaux de l'analyse des jugements théoriques est " l'impossibilité d'en poser l'objet comme réalité absolue „ (p. 234). L'être qu'on voudrait rattacher soit à la forme d'intériorité, soit à la forme d'extériorité, se dissout à l'analyse; le jugement dû à la synthèse de ces deux formes ne pose pas l'être d'une manière absolue : " il n'y a donc pas d'objet qui force l'esprit à s'arrêter comme devant une réalité antérieure à soi, qui puisse être érigé en être stable et indépendant de sa nature, tel que doit être l'être métaphysique „ (p. 234).

Nous aurions bien des remarques à faire sur la manière dont le problème de la modalité est traité dans ce livre et sur les arguments qu'apporte l'auteur. Bornons-nous à appeler l'attention sur l'abîme

qui sépare notre philosophie des théories exposées dans l'ouvrage de M. Brunschvicg. La philosophie ne consiste pas seulement à prendre conscience de notre activité intellectuelle : il est bien vrai que nous ne pouvons juger que de l'être connu, mais celui-ci est l'objet de la connaissance et non la connaissance elle-même. Nous sommes en possession de vérités multiples, immédiatement évidentes, tant du monde extérieur que du monde de la conscience. C'est faire des efforts vains et contre nature qu'essayer de les révoquer en doute.

J. J. Gourd, *Les trois dialectiques.* — Genève, Georg et Cº, 1897.

Cet ouvrage, dont nous ne partageons nullement les idées, ne manque pas d'intérêt. Nous essaierons d'en donner un aperçu aussi complet que possible.

" La science „, suivant Monsieur Gourd, " consiste à coordonner „ (p. 6) : " Qui dit coordination, dit vérité scientifique „ (p. 7). En progressant, la science s'éloigne de plus en plus de la conscience primitive " qu'on peut appeler la " vérité de fait „ par distinction d'avec la science qui est la vérité de coordination „ (p. 8). Les différentes doctrines philosophiques sont autant d'étapes de l'œuvre scientifique ; l'auteur nous les présente en une progression de vérités.

La dialectique théorique, qui a pour objet " le donné „, commence par l'empirisme qui s'écarte déjà de la réalité, tout en prétendant ne pas la perdre de vue ; elle passe par le rationalisme et aboutit au phénoménisme. Avec ce dernier système, " la vie intellectuelle est devenue presque une pure forme „ (p. 39), — la connaissance n'embrasse plus que des objets sans contenu. Cependant, on ne peut laisser de côté les éléments de la réalité éliminés par la théorie, il faut recourir à la dialectique pratique.

La dialectique pratique s'attache à " ce qui donne „ ; comme la précédente, elle n'a d'autre critère qu'elle-même, " la coordination pratique, par conséquent la moralité, est bien établie par cela seul qu'elle est établie „ (p. 42). Le point de départ est ici le plaisir pur. Les différentes conceptions du bien, que l'auteur ramène à trois types : la morale du bonheur, la morale du bien et la morale de l'obligation, s'en écartent de plus en plus. Tandis que, dans l'ordre théorique, le sujet absorbait l'objet, dans l'ordre pratique, c'est l'objet qui absorbe le sujet. Le sujet doit acquiescer au bien une fois pour toutes : par un acte solennel de volonté il s'engagera à pratiquer le bien, quelles

que soient ses dispositions. Voilà la morale de l'obligation : la conversion du sujet en objet.

La dialectique pratique, voulant trouver un appui pour l'autorité de l'objet moral, reprend les éléments abandonnés par la dialectique théorique; mais, outre que cette reprise n'est pas assez profonde, la dialectique pratique s'éloigne elle-même, dans son propre domaine, de la conscience primitive : " l'objet pratique, c'est-à-dire le plaisir inhérent à la réaction volontaire, n'est pas entré impunément dans les arrangements de la dialectique „ (p. 77). La question de l'incoordonnable reste donc ouverte.

L' " incoordonné „, l' " incoordonnable „ ou " absolu „ est l'objet de la dialectique religieuse. Celle-ci va se mettre hors la loi, hors la loi théorique et hors la loi pratique. Pour ne pas être confondue avec l'erreur et le mal, elle ne justifiera que les incoordonnés exceptionnellement forts, ceux qui ne brisent la continuité de la loi qu'en vertu d'une puissance souveraine qui n'a pas besoin de loi ; ceux qui, en face de l'erreur et du mal, sont comme la force en face de la faiblesse.

A mesure que la religion progresse, elle s'écarte également de la conscience primitive. La dialectique religieuse commence par une sorte de phase concrète : l'incoordonnable " apparaît au sein de circonstances historiques coordonnables et dans la trame de déterminations causales d'ordre pratique „ (p. 84); il est encore uni à son élément opposé. Cependant, il se manifeste déjà avec force : en tant que " donné „, il est mis en contraste avec les lois scientifiques; en tant que " donnant „, avec les lois morales. Ainsi se présentent dans l'ordre pratique le sacrifice, le pardon des offenses, la résignation ; dans l'ordre théorique, les actes intellectuels d'où résultent des sentiments comme celui du sublime. Cet incoordonné que nous rencontrons en des circonstances si diverses, c'est en quelque sorte la substance de Dieu, et parce que ce Dieu est dans le monde, nous l'appelons le Dieu " immanent „. En accumulant les " hors la loi „ dans la pensée, en essayant d'en saisir le plus grand nombre possible en un seul acte intellectuel, nous refoulons, sans qu'il soit possible de l'anéantir, l'élément coordonnable qui restait uni à l'absolu. Nous obtenons ainsi l'absolu séparé, le Dieu " transcendant „. Parmi les " hors la loi „ qui ont frappé notre conscience, nous en choisissons un, par exemple le Christ, sur qui nous transportons notre Dieu transcendant : nous obtenons le Dieu " personnel „. Le hors la loi choisi sera " le représentant de la plus haute concentration de l'absolu à laquelle nous ayons pu atteindre. C'est en lui que nous penserons Dieu, que

nous aimerons Dieu. Il deviendra la personne de Dieu, Dieu lui-même „ (p. 102). Il symbolisera en outre les autres hors la loi concrets, nous serons amenés à une large tolérance: “ dans les religions étrangères,... dans les héroïsmes mondains,... les chrétiens sauront encore trouver leur Maître. D'autre part, l'ordre théorique et l'ordre pratique achèveront ainsi de s'unir,... c'est sur mon absolu librement choisi que je reporterai mes efforts de générosité, de pardon, de résignation, aussi bien que les sublimités inattendues de la nature et de l'histoire „ (p. 103).

Aucune contradiction n'existe entre ces différentes dialectiques, car elles se mettent à des points de vue différents ; “ et cependant, lorsque l'une s'éloigne de la conscience primitive, l'autre fait effort pour y revenir „ (p. 11). Par leur action combinée, nous pouvons espérer une nouvelle conscience primitive, plus forte, plus riche de tout ce que gagnent les analyses et les classifications ; elle sera “ un meilleur point de départ pour des coordinations ultérieures „ (p. 11).

Au sujet de la thèse défendue par M. Gourd, nous croyons bon de faire observer qu'une coordination scientifique ne peut pas faire abstraction de la réalité. Une simple coordination, si parfaite soit-elle en tant que coordination, ne constitue pas une science. Que certaines coordinations de la dialectique qui a pour objet “ le donné „ aboutissent au phénoménisme, nous ne le nions pas, mais nous disons que rien ne les justifie. On ne pourrait les légitimer qu'en faisant abstraction du “ donné „. S'il faut, pour coordonner, négliger les caractères individuels, il n'en est pas moins vrai qu'on ne peut pas révoquer en doute leur existence ; s'il faut généraliser, il n'est pas nécessaire pour cela de s'écarter de la réalité : nier l'objectivité des idées universelles, c'est nier la science. Il n'est donc pas nécessaire de recourir à d'autres dialectiques, dont la mission serait de rétablir la réalité éliminée par la première.

Inutile de faire remarquer combien vaine est l'obligation qui ne suppose pas un Dieu personnel, de qui nous dépendions entièrement ; combien fausse est l'idée de Dieu qui nous est donnée ici et qui ne fait que déguiser très imparfaitement un parfait athéisme.

E. Anciaux.

Comptes-rendus.

Ueber das Verhältniss zwischen Platon's u. Kant's Erkenntnisstheorie, von Dr. Abr. Eleutheropulos. — Uster. Frey, 1896 ; 32 S.

Certains passages chez Kant rappellent si vivement Platon, qu'on pourrait se demander si la philosophie kantienne n'est pas, en plusieurs points, la continuation ou la correction de celle du penseur grec. M. Eleutheropulos entreprend dans le présent opuscule cette étude des affinités entre les deux philosophes, mais au seul point de vue des théories de la connaissance.

Il réduit le problème aux questions suivantes : Kant est-il rationaliste, est-il idéaliste à la façon de Platon ?

Quant au rationalisme, des divergences profondes séparent les deux philosophes. Pour Kant, toute connaissance est conditionnée par les données que fournit la sensibilité ; l'entendement ne fait que les ordonner ou les transformer. Pour Platon, le monde sensible n'existe pas. Il ne saurait donc fournir les matériaux de la connaissance, qui est plutôt une réminiscence d'idées antérieurement contemplées.

Willmann, dans son histoire de l'idéalisme, n'a pu ranger dans une même catégorie Kant et Platon, qu'en donnant à l'idéalisme une signification large et générale. Il importe de n'accepter de semblables dénominations communes, que lorsqu'on précise laquelle on adopte des significations différentes dont les mots sont susceptibles. M. Eleutheropulos montre que Kant n'est pas idéaliste à la façon de Platon.

En somme, il n'y a parenté entre les deux penseurs que si l'on s'en tient aux mots, non aux concepts. Si Kant lui-même, au cours de ses écrits, semble favoriser l'opinion qui le rattache à Platon, c'est qu'il ne le connaissait que de seconde main ou qu'il l'a mal interprété.

A. P.

Fr. Ueberwegs. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 3er Theil : Die Neuzeit. 2er Bd. : Nach Kantische Systeme und Philosophie der Gegenwart. — 8te Aufl. hrgg. von Dr Max Heinze. — Berlin, 1897.

L'éloge de cet ouvrage n'est plus à faire. Ce qui fait le mérite de la présente édition, ce sont les riches renseignements que l'éditeur,

M. Heinze, a rassemblés sur la philosophie contemporaine. Renseignements bibliographiques d'abord, où se trouve consigné tout ce qui a paru en ces derniers temps sur une foule de personnalités philosophiques, dont plusieurs encore sont au milieu de leur carrière; — renseignements historiques ensuite sur les principales tendances qui constituent le mouvement philosophique moderne C'est peut-être parce que plus d'une de ces tendances est encore mal dessinée, et que, placé au milieu d'un tourbillon d'idées, il n'est pas possible d'en démêler toutes les directions, que pour certains systèmes de notre fin de siècle M. Heinze ne peut préciser suffisamment leur origine et leur intensité. — Nous avons vu avec une vive satisfaction que M. Heinze accorde une mention spéciale au néo-thomisme et au retour vers les grandes synthèses d'Aristote, dont Trendelenburg et d'autres ont donné l'exemple. En général, il est bien informé en ce qui concerne l'Italie et l'Allemagne ; pour les autres pays, ses renseignements sont moins complets. Nous regrettons néanmoins que M. Heinze ait, à l'exemple de tant d'autres, sacrifié à plus d'un préjugé qui pèse sur la scolastique et la néo-scolastique. C'est ainsi que tout en rendant hommage au génie de S. Thomas, il tient pour une injure aux lois du progrès la prétention de momifier la science et de faire de la scolastique du XIIIe siècle la norme de toute philosophie (so würde es doch allen Gesetzen historischer Entwickelung widersprechen ihn als philosophische Norm für alle Zukunft gelten zu wollen) (p. 191). — De même, il n'admet pas que l'on méprise les autres synthèses formulées par de brillantes intelligences en réponse aux troublants pourquoi que la raison se pose et qu'on traite l'histoire de la philosophie de *pathologie de l'esprit humain* (p. 372). Comme si les néo-scolastiques contemporains ne proclamaient pas bien haut qu'ils sont prêts à abjurer les solutions médiévales controuvées par la science, ou comme s'ils condamnaient en bloc toutes autres philosophies que la leur, sous l'absurde prétexte qu'elles n'ont rien de commun avec la vérité !

N'en concluons pas moins que l'ouvrage de M. Heinze a sa place marquée dans toute bibliothèque d'histoire de philosophie.

M. D. W.

D. Nys. *La notion du temps d'après les principes de saint Thomas d'Aquin.* — Institut supérieur de Philosophie, Louvain, 1898.

Voici un ouvrage où sont condensés et ordonnés avec un talent remarquable les principes qui régissent une des matières les plus ardues de la métaphysique.

L'auteur divise son sujet en trois parties. La première établit la nature du temps. Le temps, entendu au sens vulgaire du mot, se définit : *une durée successive.* En soumettant cette notion vulgaire à l'analyse aidée de l'examen des faits, M. Nys montre que le temps est un abstrait du mouvement, spécialement du mouvement local, et qu'il trouve en lui sa réalité objective. C'est la justification de la définition traditionnelle : *tempus est numerus motus secundum prius et posterius.* L'auteur consacre à l'étude approfondie du mouvement un des chapitres les plus originaux de son livre ; il nous apprend sous quels aspects il faut considérer le mouvement pour y découvrir, d'une part, ce qui caractérise le mouvement comme tel et le distingue du temps, et d'autre part, ce qui nous permet de le confondre avec la durée temporelle. Après avoir établi le sens précis de la formule, il montre comment elle s'harmonise avec les données expérimentales.

La seconde partie comprend l'étude des propriétés du temps. Les questions de l'unité, de mesure, de la relativité, de la réversibilité, du commencement et de la fin du temps y sont traitées sous tous leurs aspects. Quant à la réversibilité, M. Nys prend position dans un problème très discuté, en démontrant que la définition thomiste est incompatible avec la réversion de la durée temporelle. De toutes les questions traitées dans cette partie, la plus subtile est celle de la possibilité d'un temps infini dans le passé. Pour procéder avec ordre dans ce domaine obscur, l'auteur examine successivement si les concepts mêmes de *créature* et d'*éternité* sont compatibles, si la création éternelle d'une *créature spirituelle* est possible (la question est résolue dans un sens affirmatif), enfin, si le monde actuel peut exister de toute éternité. — Malgré les grosses difficultés qui font pencher pour la négative, il n'est cependant pas évident que cette création a dû se faire dans le temps. L'auteur établit ses conclusions sur une étude approfondie et neuve des propriétés de l'infini.

Après avoir fait connaître la nature du temps et ses propriétés d'après les principes de la philosophie thomiste, restait, dans une troisième partie, à jeter un regard sur les autres systèmes. On peut les grouper en deux grandes classes : les uns exagèrent l'objectivité de l'idée temporelle, les autres la déprécient outre mesure. Les uns aboutissent au subjectivisme, les autres au réalisme exagéré. La théorie thomiste tient le juste milieu entre ces extrêmes, et c'est une confirmation nouvelle de sa vérité.

M. De Wulf.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

— —

Dr Heinr. Metscher. — Causal-Nexus zwischen Leib und Seele. (Dortmund, 98).

Dr Hans Bögli. — Aphorismen über den Idealismus auf der Grundlage der empirischen Psychologie. (Bern, 98).

O. Foltz. — Die Ethik und das Ziel der Erziehung. (Gotha, 98).

Adolf Lasson. — Der Leib. (Berlin, 98).

Th. Dubot (Abbé). — Psychologie. Tome I. (Paris, 97).

Giuseppe Morando. — Corso elementare di Filosofia. Vol. II. Elementi di Logica. (Milano, 98).

Tezclin Haluza. — Flores S. Bernardi. Lebensweisheit des heiligen Bernhard von Clairvaux. (Regensburg, 98).

Moritz Wilhelm Drobisch. — Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode. (Leipzig, 98).

Giovanni Vailati. — Le speculazioni di Giovanni Benedetti sul moto dei Gravi. (Torino, 98).

H. de Raaf. — Die Elemente der Psychologie. (Langensalza, 97).

Johannes Jaeger. — Wille und Willensstörungen. Eine psychologische Studie. (Langensalza, 97).

M. J. Monrad. — Die Menschliche Willensfreiheit und das Böse. Leipzig, 98).

J. Rey. — La Philosophie de M. Balfour, (Paris. 97).

Nicola Cusano. — Elementi di Psicologia. Vol. I-II-III. (Sansevero, 96).

E. B. Titchener. — A Primer of Psychology. (New-York, 98).

Dr Josef Müller. — Pädagogik und Didaktik auf modern wissenschaftlicher Grundlage. (Mainz, 1898).

Dr Oscar Bensow. — Zur Fichte's Lehre vom Nicht-Ich. (Bern. 98).

George Trumbull Ladd. — Outlines of Descriptive Psychology. (New-York, 98).

Hugo Juettner. — De Polemonis Rhetoris vita, operibus, arte. Pars I. (Vratislaviæ, 97).

Georg. Cantor. — Die Rawley'sche Sammlung von zweiunddreissig Trauergedichten auf Francis Bacon. (Halle, 97).

Theodor Lipps. — Komik und Humor. (Hamburg, 98).

Henry Joly. — " Les Saints ". St Ignace de Loyola. (Paris, 98).

E. Horn. — " Les Saints ". St Étienne, roi apostolique de Hongrie. (Paris, 98).

Table des Noms cités dans l'année 1898.

A

Abélard, 67, 74, 76, 77, 78, 81, 82, 149, 292.
Achillinus, 151.
Adalbéron, 70
Adalholde, 71.
Adaminin, 84.
Agostinho Lourenço (P.), 320.
Alain de Lille, 80, 81, 82, 83, 151, 292.
Albert d'Autriche, 322.
Albert le Grand, 84, 176, 198, 292, 306, 307, 319.
Albert (Archiduc), 315.
Alcuin, 68.
Alexandre d'Aphrodisias, 85, 283.
Alexandre de Halès, 67, 77, 78, 149, 292, 294.
Al-farabi, 84, 87.
Algazel, 87.
Al-Kindi, 84.
Almeida, 435.
Alphonse (Saint), 97.
Ambroise (Saint), 68.
Amédée Jacques, 434.
Ampère, 42, 43.
Anatole France, 200, 202, 203.
Andronicus de Rhodes, 283.
à St. Thomas.
Angell, 108.
Angelo de Santa Maria (P.), 320.
Anselme (Saint), 71, 73, 74, 75, 76, 82, 150, 287, 291, 292.
Anthero de Quental, 436.
Antonio Cordeiro (P.), 320.
Antonio Garcia Ribeiro de Vasconcellos (Dr), 322.
Antonio Genovesi, 429, 431, 432, 433, 434.
Antonio Luiz, 305.
Antonio Luiz de Tavora, 317.
Antonio de Sena (P.), 314, 315, 316.
Antonio Soares Barbosa, 431.
Apulée, 81.
Arago, 125.
Ardigo, 330.
Arendt, Guillelmo, 96, 97.
Aristote, *passim*.
Arnauld, 95.
Arnoul, 71.
Augustin (Saint), 31, 68, 86, 89, 90, 160, 170, 231, 312, 317, 318, 319, 351, 429.
Augustinus Hunius, 315.
Avendeath, 83.
Averroès, 84, 151, 283, 319.
Avicembron, 79, 85, 85, 86, 87.
Avicenne, 79, 87.

B

Bachofen, 51.
Bacon, 162, 197, 295.
Banini (Carlo), 358.
Baeumker, 67, 78, 79, 80, 84, 85, 88, 93, 146, 284.
Bain, 206, 336, 343, 344, 418.
Balmès, 418, 434, 440.
Balthasar Alvares, 320, 323, 324.
Barbe, 436.
Barrès (Maurice), 260, 261.
Barthélemy St-Hilaire, 325.
Bastian, 51.
Baumgartner, Dr Matthias, 78 79, 80, 81, 82, 83, 86, 89, 91, 287.
Bayle, 97.
Bède le Vénérable, 68
Beethoven, 303, 304.
Benoît XIV, 209, 210.
Bentham, 346, 347.
Bento Pereira (P.), 320.
Bento José de Souha Farinha, 431.
Berkeley, 65, 66, 364, 411, 418.
Berlioz, 303.
Bernard de Chartres, 81.
Bernardo de Madureira, 446-447.
Bersot (E.), 30.
Berthold Sigismund, 224.
Bertrand, 218.
Bessarion, 151.
Besse (Clément), 154 à 172, 237 à 262.
Beyle, 158.
Bichat, 48.
Billia, 349.
Billot (R. P.), 229.
Billuart, 97.
Binet, 113, 114, 115, 117.
Blanc (Elie), 288, 296.
Boèce, 68, 71, 81, 82, 85, 86, 287.
Böhme, 356, 357.
Bonaparte, 125.
Bonaventure (Saint), 294, 315, 324.
Boole, 437.
Bordoni-Uffreduzzi, 117.
Borel (Comte), 70.
Boscovich, 23.
Bossuet, 30, 168, 244.
Bouddha, 153, 301.
Bouillier (Francisque), 33.
Bourbon, 441.
Bouteiller, 260.
Bouvier, 447.
Bovillus, 151.
Braun (P.), 268, 269, 271, 272, 273, 274, 278.
Brin, 447.
Brochard, 170, 245.
Brown (E. E.), 224.
Browne, 158.
Brucke, 226.
Brucker, 145, 320, 324, 325, 430.
Brunetière, 225.
Brunschvieg, 457-459.
Bülow, 79, 85, 87, 88, 89.
Buffier (Père), 32.
Buffon, 408.
Burdeau, 240.

C

Cajétan (Card.), 229, 231.
Callandreau, 271.
Candide, 79.
Capella, 353.

Carbonnelle (P.), 34, 42, 280, 448
Cardoso, 316.
Caro, 155, 156, 157, 160.
Cassiodore, 68
Ceretti (Pietro), 358, 359.
Chalcis, 152
Champfort, 201.
Chosroës Nuschirwan, 152.
Cicéron, 145.
Clark Murray, 206.
Clemente Pereira de Carvalho, 438.
Clerval, 73, 77, 145.
Cloquet, 208.
Collin (Abbé L.), 100, 101.
Commer, 456
Comte (Auguste), 6, 28, 47, 48, 50, 51, 52, 55, 55, 57, 58, 225, 226, 301, 348, 420, 436, 437, 447, 448.
Condillac, 331, 429, 431.
Condorcet, 48
Constantin le Grand, 144.
Contzen, 95
Cornoldi, 442.
Correns, 78, 85, 86, 88.
Courtier, 113, 114, 115, 117.
Cousin, 48, 77, 95, 148, 154, 167, 289, 417, 435.
Crookes, 223.
Croon Robertson (G), 206.
Cunha Rivara, 432, 433.
Cunha Seixas, 438.

D

d'Aguanno, 52.
Damase (Saint), 306.
Damião de Costa, 319.
Damien de Goes, 314.
Damilano, 335
Darwin (Ch.), 5, 6, 9, 10, 28, 51, 268, 271, 338, 344.
d'Aveiro (Duc), 313
David de Dinant, 86, 150.
David (l'Arménien), 152.
de Ball (Dr), 273.
De Caigny (R. P J.—C. SS. R.), 96.
De Craene, 204, 205.
de Fleury, 108.
de Freycinet, 34, 41.
de Gaëte (Card.), 229
de Joannis (R. P., S. J.), 125.
de Lantsheere (L.), 45 à 59.
de Lapparent, 279.
de la Vallée-Poussin, 279.
de Laveleye, 51.
de Maistre, 48.
Démocrite, 197.
Denifle, 77, 146, 294
Denis (S.), 215
de Pombal (Marquis), 324, 429, 431.
De Quatrefages, 21.
d'Ercole (Pasquale), 358, 359.
de Reiffenberg, 315.
de Ram, 314.
De San, 31, 448.
Descamps (E.), 30 à 44
Descartes, 6, 28, 63, 66, 94, 158, 160, 162, 163, 166, 193, 197, 205, 219, 232, 233, 244, 245, 246, 316, 358, 362, 364, 417, 430.
Desdouits, 339, 340, 341, 342, 344, 447.
Deussen (Paul, Dr), 356, 357, 358.
De Wulf, M., 94, 141 à 154, 297.
de Wysewa, 297, 299, 300.
Dickens, 302
Diderot, 143, 146.
Didio, 345, 346.
Diogo Soares de Santa Maria (Le P. Dom), 311, 312, 313
Doering, 95.
Domanski, 79.
Dom Antonio, 312
Dom Francisco d'Araujo, 319.
Dom François de Paule Peixoto da Silva, 441.
Dom Gaspar, 431.
Domingos de S. Thomas (P.), 320.
Domingos Pinto Ribeiro, 434.
Dom Joâo de Castro, 322.
Dom Miguel da Annunciaçâo, 318.
Dom Nuno da Cunha, 318.
Dom Pedro II, 440
Dom Pedro, III, 430
Dom Thomas d'Almeida, 318.
Doña Maria Garcez, 313.
Dostoïewsky, 302.
Duboc (Dr Julius), 223.
Du Boulay, 73.
du Ligondès, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 278.
Dumas (M. G.), 114.
Duns Scot, 150, 291, 319, 323.
Dupont (Aristide), 200 à 204, 418.
Dupont, 35.

E

Ebbinghaus, 207.
Eberhard, 273.
Edouard Job, 432.
Edouard (Roi), 307.
Ehrle, 146, 294.
Eleutheropulos, 462.
Eliot (Georges), 302.
Emmanuel III, 314.
Empédocle, 197.
Emygdio Garcia, 437.
Emygdio José David Leitao, 430.
Endres, 77.
Engels, 45, 51.
Epicure, 68, 69, 151.
Erasme, 314.
Erdmann, 223, 288.
Ermoni (V.), 105 à 123.
Esculape, 211
Estacio da Trindade, 316.

F

Faggi, 456-457.
Fanjas, 434.
Faye, 124, 126, 133, 134, 135, 137, 140, 262, 273, 280.
Fechner, 207, 208, 227.
Fénelon, 168.
Ferrari (Paolo), 215.
Ferreira Deusdado, 326, 434.
Ferri, 225, 343.
Florus, 69.
Folie, 280.
Fonsegrive, 328, 260.
Fontaine, 451, 452.
Forget (chan.), 236 à 334, 450.
Formal, 430.
Fortunato (P.), 324.
Fouillée, 147, 194, 225, 241, 242, 288, 339, 343, 334.
Foulques (Evêque), 74.
Francisco da Annunciaçâo, 318.
Francisco de Santo Agostinho de Macedo (P.), 320.
Francisco d'Oviédo, 316
Francisco Luiz Leal, 431.

Francisco Mexias (P.), 319.
Francisco Sanches, 320.
Francisque Sarcey, 222.
Franck, 215, 320, 357.
François de Borgia (Saint), 321.
François Ier, 314.
François X. Rondina, 439.
François-Xavier, 321.
Freudenthal, 289.
Frank (F.), 117.
Fulbert de Chartres, 73, 145.

G

Galien, 211, 305.
Gall, 48.
Gandisopora, 152.
Garofalo, 343.
Gassendi, 316, 318, 430.
Gérard de Crémone, 83.
Gerbert, 70, 71, 72, 73.
Gilbert (V.), 134, 263, 276, 280.
Giordano Bruno, 98, 151.
Gley, 117.
Godefroid Kurth, 143, 144.
Goethe, 203, 217.
Goldschmidt, 218.
Gomes de Carvalho, 444, 445.
Gondin, 439, 440.
Gonzales, 440.
Gottschalk, 67, 69.
Gourd, 459, 461.
Grandgeorge (L.), 68.
Gratry (P.), 154, 155, 156, 157, 161, 443.
Gruber, 47.
Guettler (Dr C.), 211.
Guido Villa, 211.
Guillaume d'Auvergne, 79, 86, 88, 89, 90, 91, 92.
Guillaume de Champeaux, 71.
Guillaume de Conches, 81.
Gundisalvi, 86, 87, 88, 89.
Gundissalinus, 79, 83, 84, 85, 86, 88.
Gutenberg, 142.
Gutzkow, 321.
Gylden, 281.

H

Haeckel (E.), 344.
Hahn (P.), 210.
Hamilton, 6, 25, 158, 415.
Hatton (évêque), 70.
Hauréau, 72, 80, 81, 141, 143, 146, 149, 285.
Hebbelynck, 452.
Hegel, 6, 47, 51, 58, 226, 359, 448.
Heinze Max, 463, 464.
Heiric d'Auxerre, 79.
Helmholtz, 219, 220, 276
Henri de Gand, 143.
Herbart, 51, 227, 365.
Herschel, 126, 132, 278.
Hésiode, 323.
Heyfelder, 219.
Hildegaire, 145.
Hincmar, 67, 69.
Hippocrate, 211.
Hirn, 137, 138, 280.
Hobbes, 98.
Höfdings, 206.
Homère, 323.
Huet, 143, 147.
Hugues de St-Victor, 78.
Huit (Charles), 170, 260.
Hume, 6, 7, 9, 11, 12, 13, 20, 48, 219, 341, 364.
Huxley, 5.

I

Ibn Gabirol, 85
Ihering, 95.
Isaac Cardoso, 316.
Isidore de Séville, 68, 69.

J

Jacobini (Card.), 449.
James, 110, 111, 112, 113, 114
Jansen, 146, 279.
Jansenius, 69.
Jà qub Ben Ishâq Al-Kindi, 84.
Jastrow, 223.
Jean-Baptiste (P.), 319, 429.
Jean David, 83.
Jean de Salisbury, 80, 152, 292
Jean le Médecin, ou Jean le Sourd, 73, 77.
Jean (Moine), 74.
Jean III, 314, 315.
Jean XXII 306.
Jean XV, 71.
Jean Scot Eriugène, 67, 69, 70, 73, 76, 150-153.
Jean XIII (Pape), 70.
Jérôme (Saint), 68, 306.
Joâo Baptista Correa de Magalhaes, 452.
Joâo de S. Thomaz (P.), 313, 319.
Joannes Hispanus, 83, 84.
Joaquim Maria da Silva, 457.
Joaquim Alves de Sousa, 435, 436.
John Beattie Crozier, 226.
John Douglas Sterret, 217.
Joly (Henri), 209, 210.
Josef Ibn Zaddik, 84, 85.
José Caetano, 317
José de Santa Maria (P.), 319.
José Dias, 430.
José do Espirito-Santo (P.), 320.
Jouffret, 280.
Jourdain, 77, 289.
Jousset (Dr P.), 214.
Jules Simon, 434.
Justinien, 145, 146, 226.

K

Kallas, 217.
Kant, *passim*.
Kaufmann, 289.
Kelvin (Lord), 277.
Képler, 128, 132.
Kleinarts, 315.
Kleutgen, 93, 442.
Knight, 206.
Kögel (J.), 78.
Kornfeld (Heinr.), 95.
Krause, 436.
Krumm, 227.

L

Lachelier, 447.
Lafeye, 38.
La Fontaine, 61.
Lanfranc, 75.
Lange, 110, 111, 112, 113, 114, 196.
Lange Helene, 223, 456, 457.
Lantaigne (abbé), 202.
Laplace, 52, *passim*.
Laudowicz, 226.
Lehmann, 108, 109.
Lehmkuhl (P.), 97.
Leibniz, 63, 77, 94, 95, 97, 166, 197, 325, 358, 361, 439.
Lessing, 97, 98.
Lévy-Bruhl, 340.

Liard, 447.
Liberatore, 439.
Lipps (Theodor.), 207, 208.
Listz, 303.
Locke, 66, 364.
Lockyer, 273.
Löwenthal, 88.
Lœwy, 281.
Lombroso (César), 335.
Lombroso, 225.
Lopes Praça, 323, 324, 325, 438, 444.
Lotze, 219, 227.
Louzada de Magalhães, 432.
Lucrèce, 68, 69, 151.
Luiz de Sottomaior, 311, 312.
Lyell, 5.

M

Mackenzie, 328, 329, 330.
Mac Lennan, 51.
Maine de Biran, 443.
Malebranche, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 197.
Mandonnet, 73, 74.
Manuel Alvares, 431.
Manuel Antonio Ferreira Tavares, 432.
Manuel da Natividade, 313.
Manuel dos Santos Pereira Jardim, 435.
Manuel Pinheiro d'Almeida e Azevedo, 433, 434.
Mariano, 358.
Manuel da Conceição Barros, 434.
Marchesini, 330, 331, 332.
Mark Baldwin (J.), 216.
Marty, 462.
Matheus Sousa, 320.
Manuel de Goes, 320, 323, 324
Marsile Ficin, 151.
Martins Capella, 447-450.
Marx (K.), 45, 51.
Mason (Dr E.), 221, 223.
Max Doctor, 84.
Max Stirner, 223.
Mayer, 276.
Maynes José, 430.
Mc Cabe, 334, 335.
Mehemed Emin Effendi (Dr), 349, 350
Mélanchton, 291.
Mercier (D.), 29, 32, 44, 193 à 200, 284, 427, 443, 448.
Méric (Abbé), 221.
Michel Parapinakes, 152.
Michel Psellus, 152.
Miguel Cardoso, 431.
Miguel de Sotto-Mayor, 318.
Milhaud, 341.
Moïse Maimonide, 85.
Molina (P.), 322
Montaigne, 170, 242.
Morel (Dr), 220.
Morgan, 51.
Moses Mendelssohn, 95, 98.
Menendez Pelayo, 88.
Morselli, 117, 118.
Mosso, 116, 117, 119, 120, 121.
Mueller, 352, 353.

N

Nagy, Dr Albino, 79, 84.
Naville, 41, 160.
Newton, 125.
Nicolau Antonio, 316.
Nieten (Dr), 97.
Niphus, 151.
Nisibis, 152.
Nizolius, 145.
Nolan, 271.
Nys, 31, 172 à 193, 183, 192, 464, 465.

O

Ollé Laprune, 154,
Orestano, 348.
Ortolan (R. P. Th.), 98, 99.
Oswald, 204.
Othon de Frisingen, 76.
Otric, 71.
Ozanam, 159.

P

Pascal, 160, 170, 258.
Pasquier (Ern.), 113 à 141, 262 à 282.
Patrizi, 117.
Paul III (Pape), 321.
Paul (St.), 226, 227, 246, 258, 312.
Paulhan, 340.
Paulsen, 365, 366, 367, 369, 370, 372, 376.
Pecci (Card. Joseph), 228, 229.
Pedro da Fonseca, 320, 323.
Pedro d'Amorim Vianna, 435.
Pedro de Magalhães (P.), 320.
Pedro Monteiro, 436.
Penjon, 147, 150, 232, 233, 294.
Pesch (Cl.), 176, 442.
Petrus Hispanus, 305, 306, 320.
Philippe (M. J.), 68.
Philippe de Néry (Saint), 318.
Philon le Juif, 291.
Photius, 152, 153.
Piat (Abbé), 170, 238, 354, 355.
Picavet, 67, 69, 70, 78, 146, 149, 284.
Pieraerts, 452.
Pierre Lombard, 78, 229, 306, 308
Pierre Poinsot, 313.
Pillon, 166, 167.
Pires Villar, 435.
Pitrés et Régis, 220.
Plantin, 316.
Plateau, 132, 133.
Platon, 63, 81, 89, 95, 170, 233, 462, 463.
Poincaré, 280, 281.
Ponelle, 434.
Porphyre, 72, 76, 285, 286.
Post, 51.
Preyer, 427.
Proudhon, 33.
Prudencio Garcia (P.), 319.
Puffendorf, 330.
Puiseux, 281.

R

Raban Maur, 67, 68, 69.
Radau, 266.
Rampolla, 449.
Ramsauer, 158.
Ratramme du Corbie, 69.
Ravaison, 447.
Raymond de Tolède, 83.
Raymund Lullus, 295, 306.
Raymundo de Lencastre, 313.
Rebello da Silva, 433.
Rehmke, 151.
Renan, 200, 201, 203.
René Taillandier (Saint), 150.
Renouvier, 242, 447.
Reuchlin, 151, 291.
Ribot, 225, 335, 336, 342, 438.
Richer, 71.

Rigolage (E.). 58.
Rivalta, 350, 351.
Robert de Melun, 78.
Robert Pulleyn, 78.
Robert (roi), 71.
Roche, 139, 267, 271.
Romano (Pietro), 225.
Rondina, 438-448.
Roscelin, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77.
Rosmini, 333, 349, 440.
Rouaix, 336.
Rousseau, 330.
Rubczinsky, 146.

S

St. George Mivart, 9.
Salisbury (Lord), 11.
Sanseverino, 146, 442-447.
Sarrau, 263.
Satolli (Card.), 228, 229, 230, 231, 232.
Schaffle, 52.
Schiaparelli, 139.
Schmöle (Dr), 338, 339.
Schopenhauer, 227, 378, 379.
Schuchter, 212, 213.
Schutz (Dr L.), 220, 221.
Schwalb, 332, 333.
Schwann, 28.
Schwarz, 327.
Sébastien de Portugal, 312.
Sebastião do Couto, 320, 324.
Secrétan (Charles), 237, 238, 241, 243, 249, 254, 255, 259.
See, 279.
Servat Loup de Ferrières, 69.
Siger de Brabant, 79, 149.
Silvestre Pinheira Ferreira, 432, 433.
Simon (Jules), 154.
Simon Rodriguez (P.), 321.
Simon (Theodor.), 226.
Simplicius, 283.
Socrate, 301.
Sollier, 117.
Soriano de Sousa, 438-440.
Sousa, Doria, 434.
Spencer (H.), 5, 21, 23, 26, 28, 51, 52, 194, 226, 231, 240, 242, 339, 343, 344, 347, 348.
Spinoza, 94, 95, 97, 166, 167, 168, 300, 321.
Stahl, 63.
Stainier, 280.
Stanislas, 155, 161.
Stein (Ludwig), 94, 95.
Stöckl, 93.
Stöhr (Dr Ad.), 220.
Stuart Mill, 6, 14, 15, 333, 339, 344, 346, 347, 415, 416, 417, 418, 421.
Suarez, 228, 231, 293, 316, 322, 323, 429, 440.
Sully, 206.
Summer Maine, 51.
Sylvestre II, 71.
Sylvestre de Ferrare, 229.

T

Taine, 205, 206, 341, 410, 415, 418, 419, 421, 423, 425, 426.
Talamo, 284.
Tarantino, 336, 337.
Tarde, 32, 340
Teichmüller, 218.
Teixeira Bastos, 436.
Themistius, 283.
Theodoro d'Almeida, 318, 319, 429, 431.
Theophilus Eleutherus, 359.
Thiéry (Arm.), 60 à 66, 204 à 228, 297 à 305.
Thomaz de Sarria (P.), 314.
Thompson, 274, 276, 277.
Tiago Sinibaldi, 441-443.
Tiberghien, 436.
Tiedemann, Dietrich, 224.
Tisserand, 134.
Tolstoï (Cte Léon), 297, 298, 300, 301, 302, 303, 304, 381, 382, 384, 385, 386, 387.
Tosca, 318.
Trendelenburg, 93, 146, 463.
Tylor, 51.

U

Ubbags, 434
Ueberweg, 148, 150, 288, 463.
Ufer (Chr.), 224.
Uriel da Costa, 320, 321.

V

Vacher de Lapouge, 344.
Van Overbergh, 45.
Vasquez, 228, 293, 316.
Vera, 358.
Verney (Louis), 429, 431.
Vicente da Ponte (P.), 319
Victor Hugo, 70, 302.
Victorinus, 71.
Virchow, 214.
Vivès, 145
Voltaire, 97, 145, 166, 201, 203.
von Ihering, 51.

W

Wagner, 303
Waitz, 51.
Wallace, 406.
Ward, 206.
Waterston, 276.
Weber (E. H.), 207.
Weiss (R. P. Albert-Marie), 100, 101.
Werner, 93.
Willmann, 93, 463.
Wolf, 95, 126, 137, 140, 216, 266, 268, 273, 274, 276, 278, 280.
Wollaston, 333.
Worms, 52.
Wreschner (Dr Arthur), 207.
Wundt, 60, 66, 194, 197, 206, 211, 212, 221, 345, 365, 367, 369, 370, 376, 377, 379.

Y

Yves de Chartres, 73.

Z

Zeller, 82, 158, 226, 291.
Zigliara, 229, 442.
Zola, 200, 334.
Zuccante, 346, 347.

Table des Matières pour l'année 1898.

PAGES.

I. D. Mercier. La Philosophie de Herbert Spencer. . . 5
II. E. Descamps. La Science de l'Ordre. (Essai d'harmologie). 30
III. L. De Lantsheere. L'Évolution moderne du droit naturel. 45
IV. A. Thiéry. Was soll Wundt für uns sein ? 60
V. V. Ermoni. Le Thomisme et les résultats de la psychologie expérimentale. 105
VI. Ern. Pasquier. Les hypothèses cosmogoniques (suite). 121
VII. M. De Wulf. Qu'est-ce que la philosophie scolastique ? Les notions fausses et incomplètes 141
VIII. C. Besse. Léon Ollé-Laprune 154
IX. D. Nys. La nature du composé chimique 172
X. D. Mercier. La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique (suite et fin). 113
XI. C. Besse. Léon Ollé-Laprune (suite et fin) 237
XII. E. Pasquier. Les hypothèses cosmogoniques (suite et fin). 262
XIII. M. De Wulf. Qu'est-ce que la philosophie scolastique ? Les notions fausses et incomplètes (suite et fin) . . 282
XIV. A. Thiéry. Qu'est-ce que l'art ? 297
XV. Appel à nos lecteurs. — La traduction française de la terminologie scolastique 361
XVI. J. Huys. La notion de substance dans la philosophie contemporaine et dans la philosophie scolastique. . 364
XVII. A. Thiéry. Qu'est-ce que l'art ? (suite) 381
XVIII. D. Nys. La nature du composé chimique 388
XIX. St. George Mivart. L'utilité explique-t-elle les caractères spécifiques ? 395
XX. De Craene. La croyance au monde extérieur 410

Mélanges et Documents.

I. A. Dupont. Anatole France 200
II. Dr Ferreira-Deusdado. La philosophie thomiste en Portugal. 305
III. Dr Ferreira-Deusdado. La philosophie thomiste en Portugal (suite) 429

Bulletin de l'Institut supérieur de Philosophie.

I. M. De Wulf. Nécrologie : Th. Fontaine. 451
II. Programme des cours pour l'année 1898-99 453

Bulletins Bibliographiques.

I. M. De Wulf. Les récents travaux sur l'histoire de la philosophie médiévale 67
II. A. Thiéry. Bulletin Psychologique 204
III. J. Forget. Bulletin de Philosophie morale 326
IV. E. Anciaux. Bulletin de Logique 456

Comptes-Rendus.

Dr Ludwig Stein. Leibniz und Spinoza 94
Heinr. Kornfeld. Moses Mendelssohn und die Aufgabe der Philosophie. 95
Guill. Arendt. Apologeticæ de Æquiprobabilismo Alphonsiano historico-philosophicæ dissertationis a R. P. J. De Caigny. C. SS. R. exaratæ Crisis juxta principia Angelici doctoris instituta auctore Guillelmo Arendt, S. J. . . . 96
Dr Nieten. Lessings religionsphilosophische Ansichten bis zum Jahre 1770 etc. 97
R. P. Th. Ortolan. Savants et chrétiens ou Étude sur l'origine et la filiation des sciences. 98
R. P. Albert-Marie Weiss. Apologie du christianisme au point de vue des mœurs et de la civilisation. , ... 100
Franc. Card. Satolli. De habitibus doctrina Sti. Thomæ Aquinatis 228
A. Penjon. Précis d'histoire de la philosophie 232
M. C. Piat. La personne humaine 354
P. Rouaix. Dictionnaire-Manuel des Idées suggérées par les mots 356
Dr Paul Deussen. Jacob Böhme. Ueber sein Leben und seine Philosophie. 356
Pietro Ceretti. Saggio circo la ragione logica di tutte le cose. (Pasælogices specimen). 358
Abr. Eleutheropulos. Ueber des Verhältniss zwischen Platon's u. Kant's Erkenntnisstheorie 462
Fr. Ueberwegs. Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3er Theil : Die Neuzeit. 2er Bd : Nach Kantischen system und Philosophie der Gegenwart. 463
D. Nys. La notion de temps d'après les principes de St-Thomas d'Aquin 463
Table des noms cités dans l'année 1898. 466